

Moderne dydsetikk

En sammenligning av Hursthouse og Slote

Kirsti Thobro Schiøtz



Masteroppgave i filosofi
Veileder: Øyvind Rabbås
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske
språk

UNIVERSITETET I OSLO

15. mai 2013

Sammendrag

Jeg vil i denne oppgaven redegjøre for deler av moderne dydsetikk. Vi ser i dag to hovedretninger som utpeker seg. Den ene retningen henter inspirasjon fra Aristoteles, og denne posisjonen er i min oppgave representert ved Rosalind Hursthouse. Den andre retningen har sitt utgangspunkt i Hume, og her er blant annet Michael Slote sentral. Både Hursthouse og Slote er fremtredende og markante innenfor hver sine felt og anses som aktive bidragsyttere innenfor dagens diskusjoner. Hursthouse er på mange måter en typisk representant for moderne dydsetikk, mens enkelte anser Slote som å være mye mer kontroversiell og mener han står for en mer moderat versjon av dydsetikk.

Jeg vil redegjøre for begge disse posisjonene. Jeg vil vise hvordan henholdsvis Hursthouse og Slote argumenterer for sine synspunkter og peke på hva de har til felles og hva som skiller deres teorier fra hverandre. Jeg vil redegjøre for kritiske innvendinger på flere nivåer, både mot dydsetikk generelt, og mer spesifikt mot henholdsvis Hursthouse og Slote, og samtidig vil jeg vise hvordan de kommer de ulike innvendingene i møte. På denne bakgrunn vil jeg konkludere med i hvilken grad jeg mener dydsetikk oppfyller de krav man stiller til normative etiske teorier. Og til sist vil jeg konkludere med i hvilken grad jeg mener Hursthouse og Slote klarer å argumentere for sine teorier på en overbevisende måte.

Takk

Jeg vil takke Øyvind Rabbås for god veiledning og inspirerende samtaler underveis gjennom hele skriveprosessen.

Jeg har fulgt mange spennende kurs i etikk ved UIO. Disse har inspirert meg til å skrive om nettopp dette temaet. Jeg vil takke Christel Fricke for gode diskusjoner om moralsk sentimentalisme.

Takk til Ellen Voldstad og Ida Helene Henriksen for spennende filosofiske samtaler. En spesiell takk til Ida som har kommet med nyttige kommentarer og innspill til teksten.

Til sist vil jeg takke min familie.

Innholdsfortegnelse

Sammendrag.....	iii
Takk.....	v
Innholdsfortegnelse	vii
Innledning.....	1
1 Normative etiske teorier	7
1.2. Utilitarisme, deontologi og dydsetikk	7
1.3 Problemstilling.....	9
2 Hva er dydsetikk?.....	11
2.1 Aristoteles – ”dydsetikkens far”	11
2.2 Moderne dydsetikk	14
2.3 Generelle utfordringer for dydsetikk	15
3 Ny-aristotelisk retning innenfor dydsetikk.....	18
3.1 Rosalind Hursthouse’s dydsetikk	18
3.2 Sentrale begrepet videreført fra Aristoteles	19
3.3 Hva er en riktig handling?	22
3.4 Hvordan anvende dydsetikk på moralske dilemmaer?	23
3.5 Dyd, følelser og moralsk motivasjon.....	27
3.6 Rasjonalitet og objektivitet.....	32
3.7 Etisk naturalisme	36
3.8 Dydsetikk anvendt i abortdiskusjonen.....	40
4 Ny-humeansk retning innenfor dydsetikk	45
4.1 David Hume.....	45
4.2 Michael Slote’s dydsetikk	47
4.3 Empati er sementen innenfor det moralske universet.....	49
4.4 Hvordan felle moralske dommer?	52
4.5 Hvordan utlede fra ER til BØR?.....	56
4.7 Bruk av moralsk dømmekraft	58
4.8 Sentimentalisme kritisert for å være partisk og paternalistisk.....	60
4.9 Sosial rettferdighet forstått gjennom sentimentalistiske omsorgs-termer	63
5 Sammenligning av Hursthouse og Slote	67
5.1 Felles oppfatning om at fokus er på aktør fremfor handling	67
5.2 De er enige om viktigheten av moralsk utvikling.....	68
5.3 Enighet om at etisk ståsted ikke er fra et eksternt, nøytralt utgangspunkt	69
5.4 Enige om at dydsetikk har tilstrekkelige retningslinjer når det er ønskelig	70
5.5 Forskjellig syn på forholdet mellom fornuft og følelser.....	71

5.6	Hursthouse og Slote har ulike oppfatninger om hva dyd er	74
5.7	Forskjellig tilnærming til etisk naturalisme	76
Avslutning		79
Litteraturliste		82

Innledning

I første del av oppgaven ønsker jeg å gi leseren en innledende forståelse av hva som kjennetegner normative etiske teorier. Jeg viser til at teoriene skal gi oss ett eller flere kriterier på hva som er gyldige normer og riktige handlinger. Men etiske teorier har også en verdilære som begrunner hva som er det riktige og gode. Dette gjør at teoriene fremstår som å være både handlingsledende og retningsgivende. Lenge var normative etiske teorier dominert av henholdsvis utilitarisme og deontologi, men på slutten av 1950-tallet så vi at dydsetikken fikk en renessanse, noe som førte til at dydsetikk i dag anses som en tredje hovedretning innenfor normativ etisk teori.

Temaet for min oppgave vil være moderne dydsetikk, og jeg vil redegjøre for de to hovedretningene som utpeker seg. Den ene retningen henter sin inspirasjon fra Aristoteles, og denne posisjonen er i oppgaven representert ved Rosalind Hursthouse. Den andre retningen har sitt utgangspunkt i Hume, og Michael Slote representerer den ny-humeanske retningen. Jeg vil redegjøre for begge posisjonene, vise hvordan både Hursthouse og Slote argumenterer for sine synspunkt å vise til hva de har til felles og hva som skiller deres teorier fra hverandre. Jeg vil diskutere flere kritiske innvendinger og samtidig se hvordan henholdsvis Hursthouse og Slote kommer kritikken i møte. På denne bakgrunn ønsker jeg å kunne si noe om hvordan moderne dydsetikk fremstår i dag. Samtidig vil jeg vurdere i hvilken grad jeg mener Hursthouse og Slote klarer å argumentere for sine respektive teorier på en troverdig og overbevisende måte. Til sist vil jeg vurdere i hvilken grad de klarer å oppfylle de krav man bør stille til normative etiske teorier.

I del 2 ser jeg nærmere på hva dydsetikk er. Jeg viser til Aristoteles og den store betydningen han har hatt. Sentrale elementer fra hans etikk utgjør mye av rammeverket for dydsetikk slik den fremstår i dag. Hos Aristoteles ser vi en begrepsmessig forbindelse mellom dyd, handling og det gode liv, *eudaimonia*. For ham er det ikke nok å vite hva som er rettferdig, vi må ønske å være rettferdige. Etikk er med andre ord et område for praksis hvor vi må orientere oss i en virkelighet med variasjoner. Aristoteles anser derfor evnen til praktisk klokskap, *phronesis*, som helt sentral for å kunne vurdere hva hver enkelte situasjon krever.

Jeg skisserer i korte trekk noen kjennetegn ved moderne dydsetikk. Vi skal se at dydsetikk gjerne blir kritisert for å ha utfordringer knyttet til spesielt fire forhold: 1)

rettferdiggjøring, 2) universalitet, 3) appliserbarhet og 4) utfordringer med å vurdere handlingers moralske status. Jeg redegjør kort for innvendingene i del 2 slik at disse kan utgjøre et bakteppe for den videre gjennomgangen.

I del 3 ser vi nærmere på den ny-aristoteliske retningen av dydsetikk. Jeg viser til en del sentrale begreper Hursthouse bringer med seg videre fra Aristoteles. Vi skal se hvordan hun argumenterer for at dydsetikk kan være en distinkt, handlingsledende teori. Hun har en grundig gjennomgang av hvordan dydsetikk kan anvendes på ulike moralske dilemmaer. Hun konkluderer med at dydsetikk under gitte premisser har tilstrekkelige retningslinjer for å løse noen former for dilemmaer. Men samtidig gir dydsetikk også rom for at i noen dilemmaer finnes ikke det vi kan kalle *den* riktige løsningen. Hver situasjon må vurderes for seg og ses i lys av aktørens egne verdier, idealer og standard. Hursthouse er derfor ikke enig med dem som hevder at universalitet er et nødvendig premiss for en etisk teori.

Vi skal se at Hursthouse tar opp forhold knyttet til dyd, følelser og moralsk motivasjon. Følelsene har en sentral plass i hennes teori, og innehar ifølge henne både en rasjonell og en ikke-rasjonell del. Vi skal se at moralsk læring tillegges stor vekt. Samtidig er hun også opptatt av hva det er som får oss til å handle. Hun argumenterer for at Hume går ut fra at vi har ett prinsipp for handling, *desire*, hvor han mener vi handler ut fra tilbøyelighet eller lyst, på linje med dyr. Dette står i kontrast til hennes egen oppfatning om at vi handler ut fra to prinsipper, en del som vi har til felles med dyr og en del som mennesket har i kraft av å være rasjonelle.

Jeg vil redegjøre for hvordan Hursthouse mener vi foretar etiske vurderinger. Samtidig vil jeg vise hvordan hun argumenterer for at dydene er til vår fordel, at vi trenger dem for å kunne utfolde oss og leve gode liv. Som vi skal se, argumenterer hun for en etisk naturalisme hvor man ser etikk i lys av den menneskelige natur, i hva som inngår i å være god som menneske. Til sist i del 3 skal vi se hvordan hun anvender dydsetikk på et konkret spørsmål: Er abort moralsk riktig eller galt? Hun bringer inn mange nye perspektiver og bidrar på denne måten til å transformere hele abortdiskusjonen. Vi skal se hvordan hun argumenterer for at det ikke finnes noen enkle svar, aktørene kan være forskjellige, og situasjonene og forutsetningene er ofte ulike.

I del 4 ser vi nærmere på ny-humeansk retning av dydsetikk. Jeg redegjør i korte trekk for David Hume som hevder at grunnlaget for moralske dommer er i følelsene og ikke i fornuften. Vi skal se at Michael Slote hevder at empati former grunnlaget både for å handle

moralsk og samtidig for å forstå hva vi gjør når vi feller moralske dommer. Evnen til empati ligger ifølge ham i vår menneskelige natur. Han beskriver empati som en ren, ureflektert følelse som oppstår i oss på bakgrunn av noe vi observerer. Men etter hvert som vi vokser fra barn til voksen, utvikles våre empatiske evner slik at vi etter hvert blir i stand til å forstå hvordan andre tenker og være i stand til å se saken fra den andre parts side. Jeg vil redegjøre for flere typer kritiske innvendinger mot hans teori om følelser. Disse går i hovedsak på at følelser er ustabile, forekommer i ulike grader og er lett påvirkelige. Jeg stiller spørsmål om det virkelig er slik at man må *føle* noe for å kunne ha empati med andre? Utgangspunktet hans er de ureflekterte følelsene hvor ikke noe kognitivt element inngår. Hvordan kan man i en mer modnet empati være i stand til å resonnere omkring hvordan andre tenker uten bruk av rasjonalitet? Som vi skal se, er min viktigste innvending mot Slote at hans teori om følelser er problematisk. Jeg mener derfor at det utgjør et for usikkert grunnlag å bygge en moralteori ut fra.

I 4.5 skal vi se hvordan Slote argumenterer for at vi kan slutte fra *er* til *bør*. Vi skal også se nærmere på hans redegjørelse om bruk av dømmekraft. Han argumenterer for en moralteori som kun tar utgangspunkt i følelser, og han hevder at empati alene er det som konstituerer moralske dommer. Men som vi skal se, modererer han etter hvert sitt syn når han innrømmer at regler og prinsipper i enkelte tilfeller likevel kan være til nytte. For meg blir det uklart når vi med utgangspunkt i hans følelsesbaserte teori kan vite *når* naturlig motivasjon er tilstrekkelig og *når* vi trenger støtte fra regler og prinsipper. Slik jeg ser det, kan denne typen spørsmål kun avklares ved hjelp av rasjonalitet og praktisk visdom, og Slote gir ingen plass for noe av dette i sin teori.

Som vi skal se, diskuterer Slote hva som ligger i begrepene ‘respekt’ og ‘omsorg for andres velferd’, og han forsøker å forklare dette i sentimentalistiske termer. Det sentrale poenget han ønsker å få frem, er at moral som er grunnlagt i empatisk omsorg, krever at man respekterer andres autonomi og ikke bare er opptatt av deres velferd. Vi skal se hvordan Slote mener at hans teori kan anvendes i et større perspektiv på det politiske og samfunnsmessige nivået. Sosial rettferdighet kan ifølge ham helt og fullt forstås i omsorgsetiske termer, ikke bare på det individuelle nivået, men også i et større perspektiv, sosialt, internasjonalt og globalt.

I del 5 vil jeg diskutere hva Hursthouse og Slote har til felles og hva som er forskjellig i deres teorier. Jeg vil vise til at de har felles oppfatning om at det å være en del av et

felleskap er en viktig forutsetning for å kunne leve et godt liv. De er enige om at fokus bør være på aktør fremfor handling, selv om de har ulike oppfatninger om hvorfor det er slik. De er enige om viktigheten av moralsk utvikling. Hos Slote dreier den moralske utviklingen seg i hovedsak om en form for habituering hvor vi øver opp våre empatiske evner, vår sensitivitet for å ta inn andres situasjon. Vi skal se at Hursthouse har en mer omfattende teori om moralsk utvikling hvor mange ulike elementer inngår. Hursthouse og Slote er enige om at vårt etiske ståsted ikke er fra et eksternt, nøytralt utgangspunkt. Samtidig hevder de begge at dydsetikk har tilstrekkelige retningslinjer når dette er ønskelig. Men til tross for noen sammenfallende syn er kanskje forskjellene dem imellom ennå mer markante.

En av de viktigste forskjellene er etter min oppfatning knyttet til deres ulike syn på forholdet mellom fornuft og følelser. Vi skal se at Hursthouse skiller mellom å handle ut fra fornuft og å handle ut fra tilbøyeligheter eller lyst. Hun argumenterer samtidig for at det ikke er noe skarpt skille mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle, vi er ifølge henne begge deler og det ene utelukker ikke det andre. Rasjonalitet er ifølge henne den transformerende faktoren for mennesket. Som vi skal se har hun en kognitivistisk posisjon, mens Slote er non-kognitivist. Følelsene er slik Slote ser det umiddelbare, ureflekterte og innehar således ikke noe kognitivt element. Jeg viser til flere innvendinger mot Slote's teori om følelser og beskriver blant annet at han ensidig fokuserer på det fenomenologiske som skjer, en kroppslig reaksjon vi får på bakgrunn av noe vi observerer. Det vil medføre at det som følelsene er en manifestasjon på, blir tillagt liten eller ingen vekt. Vi skal se at følelser alternativt kan forstås på en annen måte hvor man ser på dem som disposisjoner som bevisst kan utvikles til å bli mer stabile karaktertrekk. Dette er en oppfatning vi blant annet ser hos Hursthouse.

Jeg vil vise til at Hursthouse og Slote har ulikt syn knyttet til hva som er dyd og hva som er dydenes funksjon eller rolle. Hos Hursthouse ser vi en teleologisk vinkling. Svaret på hva som er riktig handling følger av hva slags menneske man ønsker å være, hva som er i tråd med ens oppfatninger om hva som er verdifullt, og hva man anser som å være det gode liv. Dette står i skarp kontrast til Slote's ikke-teleologiske utgangspunkt hvor han argumenterer for at vi verdsetter dyd ut fra dens iboende verdi og ikke på bakgrunn av at den kan bidra til å oppnå noe annet. Begge to argumenterer for etisk naturalisme hvor man ser etikk i lys av den menneskelige natur. Men som vi skal se, har de ulike begrunnelser for hvorfor de mener det er slik.

Avslutningsvis vil jeg argumentere for at Slote med sin moderate versjon av dydsetikk står langt fra hva vi tradisjonelt forbinder med denne retningen. De viktigste grunnene til dette, er at han tar utgangspunkt i at vi har en dyd, evnen til å føle empati. Han har samtidig en ikke-teleologisk vinkling og ser ikke forbindelsen mellom dyd, riktig handling og muligheten til å leve et godt liv. Han har en non-kognitivistisk posisjon hvor det ikke gis rom for bruk av rasjonalitet. Evnen til praktisk visdom, *phronesis*, inngår derfor ikke i hans teori. Hursthouse har etter min oppfatning en mye bedre forankret teori som langt på vei klarer å gi svar på de generelle kritiske innvendingene jeg har redegjort for. Hennes teori fremstår etter min vurdering som både handlingsledende, retningsgivende og motiverende. Slik jeg ser det, oppfyller hun dermed de vilkår man bør stille til normative etiske teorier.

1 Normative etiske teorier

I denne delen ønsker jeg å gi leseren en innledende forståelse for hva som kjennetegner normative etiske teorier. Jeg vil derfor kort redegjøre for noen sentrale trekk ved henholdsvis utilitarismen, deontologi og dydsetikk.

1.1 Hva er en normativ etisk teori?

Til alle tider har menneskene vært opptatt av å tenke over ulike moralske spørsmål. Hva er et godt liv? Hvordan bør jeg leve? Hvordan bør jeg handle? Hvordan skille rett fra galt? På leting etter svar har vi tatt i bruk forskjellige tilnærminger, analyser og argumenter. I *Innføring i etikk* sier Johansen og Vetlesen at en normativ etisk teori er et helhetlig syn på det riktige og det gode, noe de utdyper slik:

”Et kjennetegn ved en normativ etisk teori er at den skal gjøre det mulig for oss å avgjøre hvilke moralske normer som er gyldige eller hvilke handlinger som er moralsk riktige. Teorien skal gi oss ett eller flere kriterier på gyldige normer og riktige handlinger”¹.

En normativ etisk teori vil derfor være en form for retningslinjer som sikrer at vi ved å følge disse vil komme frem til en velbegrunnet konklusjon om hva som er en riktig handling. Men en etisk teori har også en verdilære, og det er ifølge Johansen og Vetlesen verdilæren i en etisk teori som skal begrunne hva som er det riktige, det gode². Vi kan på denne bakgrunn si at normative etiske teorier sier noe om hva som er det riktige og gode, hvilke hensyn som bør tas, og hvordan disse bør avveies i forhold til hverandre. Teoriene fremstår dermed som både handlingsledende og retningsgivende.

1.2. Utilitarisme, deontologi og dydsetikk

I lang tid var normative etikk dominert av to teorier, henholdsvis utilitarismen og deontologi. Utilitarismen kan tilbakeføres til Jeremy Bentham (1748-1842) og John Stuar Mill (1806-1873). Ut fra et utilitaristisk ståsted vil man legge vekt på konsekvenser eller utfallet av en

¹ Johansen og Vetlesen, 2000, 135.

² Johansen og Vetlesen, 2000, 136.

handling når man skal vurdere hvorvidt handlingen er god eller ei. Denne vurderingen skjer ut fra prinsippet om mest mulig lykke, nytte eller velferd for flest impliserte parter. Mill skriver i *Utilitariansim* følgende om moralens grunnlag og grunnlaget for utilitarismen:

”The creed which accepts as the foundation on morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness”.

“the theory of life on which this theory of morality is grounded – namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain”³.

For utilitarister er det altså konsekvensene av en handling som avgjør hvorvidt handlingen er riktig eller ei. Deontologiske teorier tar derimot utgangspunkt i at det finnes visse plikter og rettigheter som går foran og veier tyngre enn selve konsekvensene av handlingene. En handling kan for eksempel begrunnes som riktig ved å vise til at den er i overensstemmelse med Guds vilje. Regler for hva som rett og galt stammer i dette tilfellet fra en instans utenfor mennesket selv. Immanuel Kants kategoriske imperativ er et annet eksempel på deontologisk teori. Imperativet har ulike formuleringer, og disse kan hver for seg bidra til å avklare hvorvidt en handling er riktig eller ei. Universalformuleringen av imperativet uttrykkes slik: «Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law»⁴. På tilsvarende måte lyder humanitetsformuleringen som følger: «Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of another, always at the same time as an end and never simply as a means»⁵.

I grove trekk kan vi si at både utilitarister og deontologer utleder moral ved å dedusere fra absolutte regler og/eller prinsipper. Etiske dilemmaer løses ved at man tar utgangspunkt i en regel eller et prinsipp og ut fra dette komme frem til hva som er den riktige løsningen. Vi ser at krav om upartiskhet, universalisering og generalisering samtidig veier tungt. Mange vil kunne vise til flere fortrinn ved disse teoriene. Reglene og prinsippene er tydelige og klare og fungerer nærmest som ”navigasjon” mot riktige svar. Det gjør at utilitarismen og deontologi fremstår som handlingsledende og retningsgivende i moralske spørsmål og derved oppfyller det kravet vi har om hva en normativ etisk teori skal gjøre.

³ Mill, 2005, 998.

⁴ Kant, 2005, 911.

⁵ Kant, 2005, 915.

Disse to teoriene var i lang tid dominerende, men etter hvert ble det en økende misnøye med både utilitarisme og deontologi hvor mange mente disse teoriene kom til kort. Moral som utledes gjennom deduksjon av universelle regler og prinsipper eller beregnes ut fra mulige konsekvenser, kan ha sine klare begrensninger. Ifølge de nyere dydsetikere ble viktige emner innenfor moralfilosofi som gjelder personens motiver og moralsk karakter enten utelatt eller ikke tatt tilstrekkelig hensyn til. Rosalind Hursthouse er blant dem som kritiserer nettopp dette, og hun mener at utilitarisme og deontologi ikke tar tilstrekkelig hensyn til følgende forhold:

”.. moral education, moral wisdom or discernment, friendship and family relationships, a deep concept of happiness, the role of the emotions in our moral life, and the question of what sort of person I should be, and of how we should live. And where do we find these topics discussed? Lo and behold, in Plato and Aristotle”⁶.

Tilsvarende kritikk ble reist allerede i 1958 av Elisabeth Anscombe i hennes artikkel ”Modern Moral Philosophy”. Her argumenterer hun for at de to ledende teoriene feilaktig plasserer grunnlaget for moral i regler og prinsipper. Når det kommer til etikk, må man ifølge Anscombe heller ta utgangspunkt i hva det vil si for et menneske å leve et godt liv, ’to flourish’⁷. Anscombe’s artikkel fikk svært stor betydning, den bidro til å revitalisere dydsetikken, og dydsetikk anses i dag som en tredje hovedretning innenfor normativ etisk teori.

1.3 Problemstilling

Jeg vil i denne oppgaven redegjøre for deler av moderne dydsetikk. Sagt på en enkel måte, fremstår dydsetikk i dag som en reformulering av gammelt tankegods fra tidligere store moralfilosofier. I de fleste tilfeller sikter man her til Aristoteles. Men ifølge Daniel Putnam, er Hume også en viktig inspirasjonskilde for dydsetikk, et forhold som ofte blir oversett eller

⁶ Hursthouse, 1999, 3. Mange vil ikke nødvendigvis være enig i dette. Kant var for eksempel opptatt blant annet av motiver og helheten av personen. Han sier for eksempel følgende: «We like to flatter ourselves with the false claims to a more noble motive; but in fact we can never, even by the strictest examination, completely plumb the depths of the secret incentives of our actions. For when moral value is being considered, the concern is not with the actions, which are seen, but rather with their inner principles, which are not seen”. Kant, 2005, 904.

⁷ En del bruker ordet ‘flourish’ i diskusjon av Aristoteles og dydene, og jeg velger å gjøre det samme. ‘Flourish’ er opprinnelig en botanisk metafor som betyr å blomstre. Når noe blomstrer, kan det sies å være på høyden av sitt livsløp. Det konnoterer noe i retning av å utfolde seg, å realisere sitt fulle potensiale.

glemt⁸. Jeg har ikke som målsetting å gi en fullstendig og uttømmende oversikt over dydsetikk slik den fremstår i dag, men vil snarere forsøke å beskrive to retninger som utpeker seg. Den ene retningen henter inspirasjon fra Aristoteles, og denne posisjonen er i min oppgave representert ved Rosalind Hursthouse. Den andre retningen har sitt utgangspunkt i Hume, og her er blant annet Michael Slote er sentral.

Både Hursthouse og Slote er fremtredende og markante innenfor sine felt og anses som viktige og aktive bidragsytere innenfor dagens diskusjoner. Hursthouse er slik jeg ser det en typisk representant for moderne dydsetikk, noe jeg antar at de fleste vil være enige med meg i. Men enkelte vil kanskje undre seg over at Slote er tatt med i oppgaven da han av mange anses for å være kontroversiell og ikke nødvendigvis regnes som en typisk dydsetiker. Om seg selv sier han at han har vært og er dydsetiker, men på det normative nivået anser han seg som omsorgsetiker. Han arbeider innenfor skjæringspunktet mellom dydsetikk, omsorgsetikk og moralsk sentimentalisme. I flere verk forsvarer han sin dydsetiske posisjon⁹. Statman plasserer Slote innenfor en moderat versjon av dydsetikk¹⁰. Slik jeg ser det, fremstår derfor både Hursthouse og Slote som naturlige å ta med i en diskusjon om moderne dydsetikk.

Jeg vil redegjøre for begge disse posisjonene, vise hvordan henholdsvis Hursthouse og Slote argumenterer for sine synspunkter og peke på hva de har felles og hva som skiller dem fra hverandre. Jeg vil redegjøre for kritiske innvendinger på flere nivåer, både mot dydsetikk generelt, og mer spesifikt mot henholdsvis Hursthouse og Slote, og samtidig vise hvordan de kommer kritikken i møte. På denne bakgrunn vil jeg kunne trekke noen konklusjoner som forhåpentligvis vil kunne gi et tydelig bilde av hvordan deler av moderne dydsetikk fremstår i dag. Og til sist vil jeg vurdere i hvilken grad jeg mener de oppfyller de krav man bør stille til normative etiske teorier.

⁸ For nærmere utdyping av dette poenget, se Statman, 1997, s 36, fotnote 147.

⁹ For ytterligere informasjon om dette, se *Three Methods of Ethics*. Verket er skrevet i et samarbeid mellom Slote, Baron og Petit. Her diskuterer og forsvare de etikk sett i lys av sine respektive perspektiver: dydsetisk (Slote), kantiansk (Baron) og konsekvensialistisk (Petit).

¹⁰ Statman, 1997, 8.

2 Hva er dydsetikk?

I denne delen skal jeg redegjøre for hva dydsetikk er. Vi skal se på dens opprinnelse og samtidig vil jeg vise til hvordan denne form for tenkning har fått en renessanse i vår moderne tid. Samtidig vil jeg også redegjøre for en del generelle kritiske innvendinger som dydsetikk gjerne blir møtt med.

2.1 Aristoteles – ”dydsetikkens far”

De mest grunnleggende spørsmål vi stiller oss innenfor etikk handler om spørsmål som: Hvordan bør jeg leve? Hvordan bør jeg handle? Aristoteles (384 – 322 f. Kr) er særlig opptatt av spørsmål knyttet til ‘lykke’ og ‘det gode liv’. Mye av vår undring og søken handler nettopp om å avklare hva det gode liv består i, for først når man har dette klart for seg, kan man vite mer om hvordan man kan realisere det. Ifølge Aristoteles er ‘lykken’, *eudaimonia*, det høyeste gode som menneskers streben bør rettes mot. I *Den nikomakiske etikk* omtaler han lykken på følgende måte:

«Navnet er vel de fleste enige om, for både folk flest og de edle sier at det er «lykken», og de oppfatter det å leve vel og det å gjøre det godt som det samme som å være lykkelig. Men med hensyn til lykken – hva den er – derom strides man, og folk flest gir ikke samme svar som de vise. For folk flest tror lykken er noe iøynefallende og åpenbart, for eksempel nytelse, rikdom eller ære – noen sier det ene, andre noe annet, og ofte angir samme mann forskjellige ting: sunnhet hvis han er syk og rikdom hvis han er fattig. Men når folk er seg sin uvitenhet bevisst, beundrer de dem som sier at lykke er noe stort, høyt hevet over dem»¹¹.

«Lykken later altså til å være noe endelig og fullstendig, målet for våre handlinger»¹².

Når Aristoteles skal forklare hvordan vi kan oppnå *eudaimonia*, tar han i bruk en analogi om en håndverker. Når vi skal vurdere hvorvidt en fagmann eller håndverker er god, så vurderer vi dette ut fra hvor godt han utfører sitt fag. Såfremt han gjør dette på en god måte, løser den

¹¹ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk I:1095a18-27. Sitatet inneholder en fotnote som jeg har valgt å utelate her.

¹² Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk I:1097b20-21. Øyvind Rabbås sier under begrepsforklaringer til sin oversettelse av *Den nikomakiske etikk* følgende om *eudaimonia* eller ‘lykken’: «Eudaimonia, lykke, det sentrale begrepet i Aristoteles’ etikk. Opprinnelig betyr det noe sånt som «velsignet med en god ånd [daimon]», altså «belønnet av skjebnen». En som har *eudaimonia*, lever et godt liv – han «gjør det godt»...og er derfor tilfreds fordi alt går godt for ham i livet...Kort sagt er svaret at den er lykkelig som virker på sitt beste (arete;s.d.), det vil si virkeliggjør sin egen form i størst mulig grad... Lykken er noe man selv oppnår gjennom sin egen innsats, nærmere bestemt virkeliggjøringen av seg selv og sitt eget vesen (Rabbås, 1999, 226).

oppgaven han har fått i henhold til det mål som er satt, så anses han for å være en god fagmann. Aristoteles mener at det å være et menneske på mange måter kan være analogt med det å være en fagmann idet et menneske også defineres ut fra en funksjon eller virkemåte. Det som er særskilt for oss mennesker er at vi har rasjonalitet. Vår fornuft gjør at vi blant annet er i stand til å vurdere, analysere og overveie ulike alternativer for handlinger. Vi har muligheten til å velge, og de valg vi gjør er noe vi derfor må ta ansvar for selv. Aristoteles gjør dermed mennesket til sin egen lykkes smed ved å understreke den handledes frihet og ansvar for sin egen og fellesskapets lykke¹³.

Dette leder oss over i begrepet 'dyd' som kommer av det greske *arete*¹⁴. Vi kan si at et menneske har dyd når det virker på sitt beste, fungerer godt som menneske, når det bruker sin fornuft på en god måte. Aristoteles omtaler dyd blant annet slik: "Dyd er altså en holdning som har med våre beslutninger å gjøre, som holder seg til middelveien i forhold til oss, bestemt av fornuften, nemlig den som den kloke ville bestemme den ved"¹⁵.

Aristoteles omtaler blant annet dyder som mot, måtehold, visdom og rettferdighet. Den moralske dyd er en middelvei, sier Aristoteles, og legger til: «..den er en middelvei mellom to laster, den ene ved å utgjøre en overdrivelse, den andre en mangel, og at dette er fordi den er rettet mot en mellomting så vel i følelser som i handlinger»¹⁶. På denne bakgrunn kan vi si at når det gjelder dyden 'mot', så vil den hensiktsmessige og riktige utøvelsen av mot være et sted mellom å være 'passe redd' og 'passe modig'.

For Aristoteles er det en nær forbindelse mellom det gode liv (lykken), dydige handlinger og rasjonalitet. Hans utgangspunkt er at alle mennesker har en gitt, naturlig interesse av å finne ut av hva som vil være et godt liv. Samtidig anser han det som naturlig for oss å strebe etter en moralsk utvikling. Dydene er det som får oss til å fungere på vårt beste, og de kan bidra til at vi ved bruk av vår rasjonalitet kan handle på en slik måte at vi kan oppnå lykken, *eudaimonia*.

Ifølge Sokrates vil det å vite hva rettferdighet er, være tilstrekkelig for å være rettferdig. Aristoteles er ikke enig i dette. Ifølge ham ønsker vi ikke å *vite* hva rettferdighet er, vi ønsker å *være* rettferdige, og det blir vi først gjennom å utføre rettferdige handlinger.

¹³ Berg Eriksen, 1999, xxviii.

¹⁴ Her viser jeg til Øyvind Rabbås sin begrepsavklaring om arete, dyd: «Et grunnbegrep i all gresk etikk. Ordet er en substantivering av superlativformen *aristos* («best»), av *agathos* («god»), og betegner det å være i sin beste tilstand, det å virke på sitt beste. Uttrykket kan brukes om alle ting, for eksempel en øks eller en hest, som er i sin beste tilstand, det vil si som duger. For menneskets vedkommende skjer dette når alle dets vesentlige evner er utviklet og utøves maksimalt; da er det «dyktig» eller «dugelig». Når det virker på sitt beste, vil det være lykkelig.. og gjøre det godt..» (Rabbås, 1999, 224).

¹⁵ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk: II:1107a1.

¹⁶ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk: II:1109a20-24.

Aristoteles tar dermed avstand fra den form for intellektualisme som Platon står for hvor man hevder at rett innsikt gir rett handling. Denne uenigheten viser seg på flere nivåer. Den speiler en ontologisk uenighet, erkjennelsesteoretisk, som handler om hva man kan ha sikker kunnskap om når det gjelder etikk. Samtidig er det en uenighet som går på hva som motiverer våre handlinger og mål¹⁷. Dette kommer blant annet til uttrykk hos Aristoteles hvor han sier følgende:

«Men la oss først være enige om at hele vår redegjørelse for handlinger må gis i omriss og ikke nøyaktig, som vi også sa i begynnelsen: Vi må stille våre krav til redegjørelsene i samsvar med emnet, for i saker som angår handlinger og det gagnlige står ingenting fast, like lite som i saker som angår sunnhet. Når den allmenne redegjørelse er av en slik art, gjelder det enda mer for redegjørelsen for hver enkelt ting at den ikke er nøyaktig. Siden redegjørelsen ikke faller inn under noen form for kunnen eller noen enkel rettesnor, må de som handler hver gang selv ha for øye hva som passer til situasjonen, slik det også er tilfelle i legekunsten og i kunsten å styre et skip»¹⁸.

Vi ser altså at for Aristoteles er etikkens område, etikkens væren, ikke noe evig, universelt. Etikkens virkelighetsområde korresponderer med andre ord ikke med en type kunnskap som vil søke uforanderlighet, universalitet. Etikk er et område for praksis hvor det dreier seg om menneskers handlinger overfor andre, og her må vi orientere oss i en virkelighet med variasjoner. Det er som å navigere både i et kjent og et ukjent farvann. Det fordrer at vi har et blikk for partikulariteten, det som er spesielt ved hver enkelt situasjon. Praktisk klokskap, *phronesis*, og skjønn blir derfor svært sentralt for å kunne vurdere hva hver enkelt situasjon krever.

Aristoteles' ontologi er relasjonell. For ham er det i utgangspunktet en type utilstrekkelighet hos individet alene, og vi ønsker derfor å tilhøre fellesskapet. Dette kommer blant annet til uttrykk hvor han i *Politikken* sier følgende:

«Anyone who cannot form a community with others, or who does not need to because he is self-sufficient, is no part of a city-state – he is either a beast or a god. Hence, though an impulse toward this sort of community exists by nature in everyone, whoever first established one was responsible for the greatest of goods. For as a human being is the best of the animals when perfected, so when separated from law and justice he is worst of all»¹⁹.

¹⁷ Arne Johan Vetlesen, forelesning ved UIO 30. januar 2013.

¹⁸ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk. II:1104a1-10. Sitatet inneholder to fotnoter som jeg har valgt å utelate her.

¹⁹ Aristoteles, 2005, 362

2.2 Moderne dydsetikk

Den mest iøynefallende utviklingen vi ser innenfor etikk i dag er, ifølge Statman, den økende interessen for dydsetikk²⁰. Denne revitaliseringen vi har sett i løpet av de siste tiår har ført til at dydsetikk i dag anses som en tredje hovedretning innenfor normativ etisk teori. Hva skyldes så denne økte interessen? Vi ser dette uttrykt ikke bare på det teoretiske planet, hevder Statman. Det kan til tider også være et uttrykk for en misnøye eller utilfredshet med ulike deler av samfunnet vårt. Ved å vende oppmerksomheten mot dydsetikk, kan dette ifølge Statman tolkes som et uttrykk for et ønske om en annen form for samfunn, og et ønske om andre typer mellommenneskelige relasjoner²¹.

Julia Annas er en av flere markante dydsetikere i vår samtid. Hun beskriver dyd som en vedvarende karakter eller egenskap ved en person som gjør at personen har en tendens til å være på en bestemt måte²². Hun sier videre:

”Because a virtue is a disposition it requires time, experience, and habituation to develop it, but the result is not routine but the kind of activity and intelligently engaged practical mastery that we find in practical experts such as pianists and athletes”²³.

“Virtues, which are states of character, are states that enable us to respond in creative and imaginative ways to new challenges. No routine could enable us to do this”²⁴.

Vi ser med andre ord at dydsetikk har fokus rettet mot aktørens egenskaper, disposisjoner og motiver. Vi må ifølge Annas hele tiden være opptatt av hva hun omtaler som «revising your priorities»²⁵. Dydene er derfor noe som må utvikles og aktiveres, dydene må praktiseres som en ferdighet og foredles over tid for å forbli stabile²⁶. Til forskjell fra både utilitarister og deontologer, søker ikke dydsetikken etter universelle prinsipper som kan anvendes i enhver situasjon. Dydsetikken er som nevnt mer opptatt av de store spørsmålene som f.eks. ”Hva er et godt liv?” ”Hvordan bør jeg leve?” I stede for å være opptatt av hva som er en riktig, konkret handling her og nå, er dydsetikken mer opptatt av å ha en karakterfast holdning over tid for å kunne handle riktig hele tiden. Annas hevder at alle mennesker på et eller annet tidspunkt i livet stille seg disse store spørsmålene, og hun utdyper dette slik:

²⁰ Statman, 1997, 2.

²¹ Statman, 1997, 2.

²² Annas, 2011, 8.

²³ Annas, 2011, 14.

²⁴ Annas, 2011, 15.

²⁵ Sitatet refererer til overskriften i del IV av *The Morality of Happiness*, 1993.

²⁶ Annas, 2011, 15.

«Many ordinary people may of course be too unreflective, or too satisfied with convention, or just too busy, to pose the question. But it is assumed that people of average intellect with a modicum of leisure will at some point reflect on their lives and ask whether they are as they should be, or whether they could be improved. And it is widely assumed that, while there are plenty of people around with ready answers, the only answers which will satisfy an intelligent and reflective person will come from ethical philosophy»²⁷.

For Henrik Syse handler dydsetikk om å grunnfeste noen holdninger og karaktertrekk i oss, slik at vi ikke ved enhver fristelse må ta hele vår moral opp til diskusjon. Formålet er ikke på noen måte å skulle fremstå som «bedre mennesker» enn andre, sier han, men det har med grunnleggende dannelselse å gjøre og med hva slags selvbilde man ønsker å ha. Syse utdyper sitt poeng ved å si: «Med en slik innfallsvinkel ser vi at etikken blir langt mer enn regler som sier nei og pålegger strenge forbud. Dypest sett handler etikk minst like mye om å sette opp *positive idealer* for de praksiser man er involvert i, og de roller man spiller»²⁸.

2.3 Generelle utfordringer for dydsetikk

Jeg vil i det følgende redegjøre for noe av kritikken som dydsetikk gjerne blir konfrontert med. Det kan være nyttig å ha disse innvendingene som et bakteppe for den videre gjennomgangen²⁹.

2.3.1 Dydsetikk kritiseres for å ha utfordringer knyttet til rettferdiggjøring

Hvordan kan vi rettferdiggjøre hva som er dyd og hva som ikke er det? For å kunne svare på dette spørsmålet, er det ifølge Daniel Statman to hovedretninger man kan følge. Man kan for eksempel ta utgangspunkt i at dydene er knyttet opp mot tanken om menneskets mulighet for utfoldelse, *eudaimonia*. Dette vil være en teleologisk vinkling som vil kunne føres tilbake til Aristoteles. En alternativ måte å rettferdiggjøre hva dyd er, kan være ut fra et ikke-teleologisk perspektiv. Man kan se dyd som noe verdifullt i seg selv, og dette synet kan føres tilbake til Hume. Men som vi senere skal se, innehar begge alternativene noe problematisk ved seg.

²⁷ Annas, 1993, 27.

²⁸ Syse, 2005, 109-111.

²⁹ Disse innvendingene har jeg hentet fra Daniel Statman, 1997, 18-22.

2.3.2 Dydsetikk kritiseres for å ha utfordringer knyttet til universalitet

Statman referer til MacIntyre som i boken *After Virtue* sier at forskjellige kulturer har forskjellige verdier. Å anerkjenne det mangfoldet som er av oppfatninger leder oss til å konkludere med at etikk som er basert på dyd ikke nødvendigvis vil være universell. Etikk vil snarere reflektere lokale varianter og dyder som ikke nødvendigvis gjelder for alle kulturer³⁰. Dydsetikk blir derfor ofte kritisert for å rammes av kulturell relativisme. Mange hevder at man ikke har noen tverrkulturelle kriterier for hva som anses som dyder, hva det gode livet består i. Hvert enkelt samfunn vurderer kriterier for dette lokalt, innenfor sin tradisjon og ut fra hva som er vanlig praksis innenfor sin kultur.

Ifølge Statman kan kritikken om manglende universalitet tolkes på to måter. Fra et metaetisk utgangspunkt kan man argumentere for at universalitet er et nødvendig premiss for enhver etisk teori. Siden dydsetikk ikke oppfyller premisset om universalitet, vil man ut fra dette perspektivet ikke anse dydsetikk for å være en fullgod teori, og dydsetikk utgjør derfor heller ikke noe alternativ til andre etiske teorier, hevder Statman³¹.

Fra et normativt perspektiv vil man kunne hevde at siden dydsetikk ikke har noen universelle kriterier for hva som anses som dyder, så innebærer dette at det heller ikke er noen begrensninger for hvilke dyder som er i tråd med dydsetikk. Statman utdyper dette poenget ved å føye til følgende påstand: «Moreover, not only does VE allow us to be content with our local virtues, ugly as they might be, it suggests that we build our entire ethical view upon them»³².

2.3.3 Dydsetikk har utfordringer knyttet til appliserbarhet

En tredje type innvending som ofte reises, er at dydsetikk har utfordringer knyttet til appliserbarhet. Som vi så innledningsvis, er et viktig kjennetegn ved etiske teorier at de bør gi praktisk veiledning, vise retning for hvordan handle. Både deontologi og utilitarisme oppfyller dette kravet idet de begge utleder moral ved å dedusere fra absolutte regler eller prinsipper. Klare, tydelig regler anses av mange som en fordel nettopp fordi de kan anvendes i praktiske

³⁰ Statman, 1997, 20.

³¹ Statman, 1997, 20.

³² Statman, 1997, 20.

situasjoner og på den måten være handlingsledende. Enkelte vil hevde at dydsetikk ikke oppfyller dette kravet. Kritikken går på at dydsetikk sier lite om hva man bør gjøre når man står i et moralsk dilemma, og derfor anses dydsetikk av mange som å være både diffus, for abstrakt og derved lite anvendelig som etisk teori.

2.3.4 Dydsetikk kritiseres for å ha utfordringer med å vurdere handlingers moralske status

Innenfor deontologi og utilitarisme kan man noe forenklet si at handlinger vurderes som gode hvis de er i henhold til det kategoriske imperativ eller nytteprinsippet. Men når det kommer til dydsetikk, vil det å være en dydig person være en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for å gjøre det som er riktig. En konsekvens av dette blir at så lenge en person har en god og stabil karakter, så vil personens handlinger også være gode. Handling blir derved en manifestasjon av karakter, og enhver handlingsvurdering blir en skjult karaktervurdering³³. Når fokuset ligger på personen som handler og dennes karaktertrekk fremfor på selve handlingen, vil enkelte mene at dydsetikk dermed blir altfor selvsentrert. David Solomon er kritisk til nettopp dette, og sier blant annet følgende:

“The thought behind such claims seems to be that for classical virtue theorists, it is *rational* for an agent to acquire the virtues only insofar as it is a good for that agent that he or she acquire them. But if the rationality of virtue acquisition is thus grounded in the needs of the agent, so the argument goes, the needs, wants and desires of others have, from the point of view of morality, an insufficiently prominent status”³⁴.

Dyd kan fra et slikt syn lett fremstå som noe som har ren instrumentell verdi – som et ledd i å oppnå noe annet, og ikke som et gode i seg selv.

Dydsetikk er altså en felles betegnelse på ulike teorier som særlig legger vekt karaktertrekk og dyd innenfor moralfilosofi. Vi skal nå se nærmere på to av disse, og aller først stifte nærmere bekjentskap med Rosalind Hursthouse.

³³ Statman, 1997, 21.

³⁴ Solomon, 1997, 169.

3 Ny-aristotelisk retning innenfor dydsetikk

Hva ligger i betegnelsen 'ny-aristotelisk'? Posisjonen karakteriseres som 'ny' fordi den skiller seg fra Aristoteles' tanker på en del områder. Aristoteles var svært produktiv, han skrev omfattende og detaljert om både fysikk, psykologi, biologi, metafysikk, kunnskapsteori, dikterkunst og retorikk. Som vi har sett var han særlig opptatt av praktisk filosofi og spørsmål knyttet til blant annet hvordan vi kan leve et godt liv og hva et godt liv består i. Hvilken relevans har hans tanker hatt for vår tid gitt det faktum at mer enn to tusen år skiller oss fra opphavet av hans skrifter? Dette er noe av det Hursthouse ønsker å gi svar på.

Hursthouse viser til at det er en utbredt oppfatning i dag at Aristoteles tar helt feil når det gjelder hans syn på slaver og kvinner. Dessuten vil mange ny-aristotelikere ikke begrense dydene til bare dem som Aristoteles forfekter. Hun nevner spesielt 'charity or benevolence', som kan oversettes med veldedighet eller velvilje, barmhjertighet. Dette er ikke Aristoteliske dyder, men alle dydsetikere er ifølge henne enige om at disse regnes som dyder i dag. Ut over dette legger hun til: "It is 'Aristotelian' in so far as it aims to stick pretty close to his ethical writings wherever else it can"³⁵. Men mange av de emnene som diskuteres i moderne moralfilosofi sa Aristoteles lite eller ingen ting om. Hvordan kan man da resonnerer "ny-aristotelisk"? Hursthouse svarer følgende på dette spørsmålet:

"When this happens, the neo-Aristotelian virtue ethicist has to launch out on her own, perhaps, as often in my case, feeling that she is pursuing a line of thought which is a natural development of his (albeit conscious of the fact that it would make him rotate in his grave); or perhaps self-consciously moving away from him" (OVE, 9).

3.1 Rosalind Hursthouse's dydsetikk

Rosalind Hursthouse er professor i filosofi ved The University of Auckland. Hun var i sin tid elev av Elizabeth Anscombe og Philippa Foot, og har gitt ut en rekke bøker og publikasjoner. Det er særlig som dydsetiker hun har gjort seg bemerket, og hun anses for å være en sentral filosof innenfor ny-aristotelisk retning.

I 1999 utga hun *On Virtue Ethics* som regnes for å være et viktig bidrag for moderne dydsetikk. Her legger hun frem sin teori hvor hun argumenterer for at dydsetikk absolutt kan være en distinkt, handlingsledende teori. Hun viser hvordan forholdet er mellom dyd, følelser

³⁵ Hursthouse, 1999, 8. Jeg vil i teksten referere til *On Virtue Ethics* som 'OVE' og føye til sidehenvisninger når ikke noe annet bør bemerkes.

og moralsk motivasjon, og argumenterer for at dyder fremstår som helt sentrale og nødvendige for at mennesker kan 'flourish' og leve et godt liv. I 1991 utkom artikkelen «Virtue Theory and Abortion» hvor Hursthouse med utgangspunkt i Aristoteles etikk anvender denne på abortspørsmålet. Jeg vil i min analyse legge disse verkene til grunn og mener det vil være tilstrekkelig dekkende for å kunne beskrive Hursthouse teori.

3.2 Sentrale begrepet videreført fra Aristoteles

Hursthouse redegjør innledningsvis for fire begreper som hun tar med seg videre fra Aristoteles. De er alle svært sentrale innenfor dydsetikk, og jeg vil derfor kort gjengi disse her³⁶.

3.2.1 Begrepet '*eudaimonia*'

”The first is the concept of *eudaimonia*, usually translated as 'happiness' or 'flourishing' and occasionally as 'well-being'” (OVE, 9). Hursthouse peker på at disse oversettelsene ikke er uproblematiske. Når det gjelder 'flourishing', betegner dette noe som selv dyr og planter kan gjøre, mens *eudaimonia* slik vi bruker ordet her kun er mulig for rasjonelle vesener.

Ordet 'happiness' mener mange ikke dekker godt fordi det konnoterer noe subjektivt. Det er opp til meg og ingen andre å vurdere om jeg er lykkelig eller ei, eller hvorvidt mitt liv i det store og hele kan anses for å være et godt liv eller ikke. Ifølge Hursthouse er det dessuten heller ikke entydig hva som ligger i ordet 'happiness'. Jeg kan tro jeg er lykkelig, men i virkeligheten bedrar jeg meg selv og tar feil når jeg for eksempel legger en feilaktig og overfladisk oppfatning av lykke til grunn, mener Hursthouse. 'Well-being' kan være en bedre oversettelse av *eudaimonia*, men ulempen med denne betegnelsen er at den ikke er i dagligdags bruk, mangler et korresponderende adjektiv og kan derfor være lite anvendelig (OVE, 10). Men dette til tross, vi kan likevel ha en forestilling om *eudaimonia* som noe i retning av «'true (or real) happiness' or 'the sort of happiness worth having'» (OVE, 10).

3.2.2 Begrepet 'dyd'

Hva vil det si å ha dyd? Hva kan vi for eksempel forvente oss av en person som vi karakteriserer som ”ærlig”? Ifølge Hursthouse vil vi kunne forvente at en ærlig person er

³⁶ Det følgende er hentet fra Hursthouse, 1999, 7-17.

pålitelig og ikke lyver. Det er en person du kan regne med snakker sant og som ikke forsøker å fremstå som noe bedre enn han i virkeligheten er. Dydene er mer enn bare en tilbøyelighet til å handle på en bestemt måte. Det er karaktertrekk som er nødvendig for å kunne leve et godt liv, oppleve *eudaimonia* (OVE, 29). Det er en måte å være på som innbefatter både holdninger, handlinger ut fra de riktige grunner og samtidig har dyder med følelser å gjøre. Hursthouse beskriver en ærlig person på følgende måte:

”For example, we think of honest people as people who tend to avoid the dishonest deeds and do the honest ones in a certain manner – readily, eagerly, unhesitatingly, scrupulously, as appropriate. They hasten to correct a false impression their words have led you into which would be to their advantage; they own up immediately without waiting to see if they are going to be found out; they give voice to the truth everyone else fears to utter; they are concerned to make sure you understand what you are signing or agreeing to do for them” (OVE, 11).

Hursthouse er enig med Stephen Hudson når han sier følgende: ”The unity of character is extremely labyrinthine. It couples systematically a person’s values, choices, desires, strength or weakness of will, emotions, feelings, perceptions, interests, expectations and sensibilities” (OVE, 12)³⁷. Men et viktig poeng med både dyder og laster er ifølge Hursthouse at når de først er tilegnet, så er de også sterkt forankret i personens karakter, nettopp fordi de involverer så mye mer av en personlighet enn bare en tendens til å handle på en bestemt måte (OVE, 12).

Å ha dyd handler om å gjøre ting riktig. *Phronesis*, praktisk visdom, er svært sentralt, og betegner evnen til å resonnerer riktig ut fra en gitt situasjon. Hursthouse viser til et eksempel hvor praktisk visdom knyttes til dyden å være sjenerøs. Det innebærer en avveining mellom å gi riktig mengde av den riktige ting, for de riktige grunner til de riktige personer ved den riktige anledningen (OVE, 12). Hun legger til: ”The concept of virtue is the concept of something that makes its possessor good; a virtuous person is a morally good, excellent, or admirable person who acts and reacts well, rightly, as she should – she gets things right” (OVE, 13).

3.2.3 Skille mellom handling ut fra fornuft og å handle ut fra tilbøyeligheter eller lyst

Et tredje element Hursthouse bringer videre fra Aristoteles, er følgende distinksjoner som innbyrdes henger sammen:

³⁷ Hursthouse siterer her Stephen Hudson med referanse til *Human Character and Morality* (1986).

(1) There is a distinction between acting from reason, which we, typically, do, and what the other animals and small children do when they 'act'.

(2) There is a distinction between rational wanting or desire, which we, typically, have, and the mere passion or desire that impels the other animals and small children (OVE, 14).

Dette skillet er svært sentralt hos Aristoteles. Han poengterer at dyder og moralsk karakter ikke er fullt utviklet hos dyr og barn, og disse handler derfor ikke ut fra fornuft men kun ut fra tilbøyeligheter eller lyst. Når vi skal ta stilling til om noen er moralsk ansvarlige for en handling, tar vi derfor hensyn til hvorvidt personen anses for å ha 'reached the age of reason'. Vi antar at det innenfor den moralske sfæren er et skille mellom å være mentalt som et barn eller mentalt som en voksen, og denne forskjellen tar Aristoteles hensyn til. Hursthouse uttrykker dette slik: "...as we know, the transition from childhood to adulthood is a continuum; there is no precise point at which the change occurs" (OVE, 15). Vi ser at tilegnelse av dyder, moralsk utvikling og dannelse av karakter derfor også er en sentral del av Hursthouse' dydsetikk.

3.2.4 Våre handlinger er både rasjonelle og ikke-rasjonelle

Det er ifølge Hursthouse en stor diskusjon som pågår om hvorvidt våre handlinger er styrt helt eller delvis av våre ønsker (desires) og/ eller av tro (beliefs). Tilsvarende er det i moderne filosofi en utbredt og rådende oppfatning om et skarpt skille mellom henholdsvis det rasjonelle og det ikke-rasjonelle hos mennesket. Hun er imidlertid ikke enig i at disse skillene er så entydige, og denne oppfatningen er noe hun tar videre med seg fra Aristoteles. Hun viser til ham når hun blant annet sier følgende:

"But Aristotle is happy to describe 'choice' (*prohairesis*) as either desiderative intellect or intellectual desire; it belongs to both the cognitive and the conative faculties and is not to be broken down into two bits, a belief and a desire. Moreover, when he describes the soul as 'part rational, part irrational', he does not think it matters to which part we assign the desiderative. The 'vegetative' part (the cause of nutrition and growth in living things) is definitely irrational; and the theoretical is definitely rational. But the desiderative can be regarded as irrational, because it can run counter to reason, or as rational, because it is receptive to reason. There is no answer to the question 'Is it rational or irrational *tout court*?'; all there is to be said is that it is irrational in this way and rational in that" (OVE, 16).

Vi ser med andre ord at Hursthouse går imot den rådende og utbredte oppfatningen om et skarpt skille mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle. Hun argumenterer derved for en

mer anti-dikotomisk forståelse av begrepene desire – belief og rasjonell – ikke-rasjonell. Det ene utelukker ikke det andre, og mennesket kan sies å være både rasjonelt og irrasjonelt³⁸.

3.3 Hva er en riktig handling?

I første del av *On Virtue Ethics* tar Hursthouse opp ulike forhold knyttet til riktig handling. Hun refererer til at dydsetikk ofte kritiseres for å være for diffus, abstrakt og ikke praktisk anvendelig siden den ikke tilbyr noen beslutningsprosedyre eller regler for hva som er en riktig handling. Hursthouse argumenterer mot denne kritikken og hevder at dydsetikk *kan* tilby en beslutningsprosedyre, og denne kan fremstilles slik:

“P.I. An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances” (*OVE*, 28).

Noen vil hevde at denne formuleringen fortsatt fremstår som vag og diffus. Hursthouse gjør imidlertid et viktig poeng av at tilsvarende gjelder også for utilitarisme og deontologi da heller ikke deres første premiss er fullstendig meningsuttømmende. Utilitarismens prinsipp om nyttemaksimering trenger en utfylling hvor man presiserer hva som er mest nytte, lykke eller velferd for flest impliserte parter. Tilsvarende vil man innenfor deontologi måtte spesifisere hvilken regel eller imperativ som skal legges til grunn. Begge teoriene trenger derfor et ytterligere premiss før de kan fremstå som handlingsledende, og tilsvarende gjelder også for dydsetikk. I sin modell legger Hursthouse derfor til et ytterligere premiss:

“P.I.a. A virtuous agent is one who has, and exercises, certain character traits, namely, the virtues.

P.2. A virtue is a character trait that...” (*OVE*, 29)

Dette andre premisset fullføres ved å liste opp ulike dyder. Ifølge henne vil en standard ny-aristotelisk utfylling hevde at en dyd er et karaktertrekk som mennesket trenger for *eudaimonia*, for å blomstre og leve godt (*OVE*, 29). Gjennom dette andre premisset ser vi at det skapes en begrepsmessig forbindelse mellom dyd og *eudaimonia*, til det å leve et godt liv.

³⁸ Begrepet dikotomi brukes vanligvis som begrepsmotsetninger for å vise en oppdeling i to begreper som gjensidig utelukker hverandre. Et eksempel kan være svart-hvitt hvor vi tenker enten-eller, og hvor et tredje alternativ ikke synes mulig.

Svaret på hva som er en riktig handling, følger av hva slags menneske man ønsker å være, hva som er i tråd med ens oppfatning om hva som er verdifullt og hva man anser som å være et godt liv.

Hun argumenterer dermed for at vi har en beskrivelse av hva som er en riktig handling med tilsvarende struktur som ligger nær opp til utilitarisme og deontologi. Hun peker på at fra hver dyd kan det utledes normer eller forskrifter for hvordan handle: «- do what is honest, charitable, generous». Tilsvarende til hver last kunne utledes som et forbud: «do not what is dishonest, uncharitable, mean» (*OVE*, 36). Man kan ifølge henne derfor si at dydsetikk til en viss grad har regler eller prinsipper som fremstår som handlingsledende (*OVE*, 29).

3.4 Hvordan anvende dydsetikk på moralske dilemmaer?

Hursthouse deler dilemmaer inn i henholdsvis løselige, uløselige og tragiske. Gjennom flere eksempler viser hun ulike måter å håndtere dilemmaer på, avhengig av hvilken etisk teori som legges til grunn.

Når hun skal redegjøre for dilemmaer som lar seg løse, tar hun utgangspunkt i at dydsetikk har fokus på aktøren som handler og ikke på selve handlingen i seg selv. Enkelte kritiserer nettopp dette da de hevder dydsetikk dermed lett kan bli for selv-sentrert.

Hursthouse er ikke enig og mener at fokus på aktør tvert i mot er en fordel. Dydsetikk gir derved plass for 'moral reminder' som handler om anger, skyld og den dårlige følelsen vi kan ha når vi er tvunget til å ta valg. Vi kan være i en situasjon hvor alternativene for handling fremstår som like umulig, uansett hva vi velger så blir det feil, men likevel er nødt til å ta et valg. Hun utdyper dette slik:

""Utilitarianism and deontology are act-centred"; thereby, when their proponents consider hard-case dilemmas, they concentrate exclusively on the question, 'Which is the right action, *x* or *y*?' And since one cannot decide to feel regret, and feeling regret is not an *act* in the required sense, they thereby cut themselves off from thinking of bringing in that sort of 'remainder'. A proponent of virtue ethics, concentrating on the question, 'What would a virtuous agent do in this situation?', is, given the concentration on the agent and the wider scope of 'do', all set up to answer (for example), '*x*, after much hesitation and consideration of possible alternatives, feeling deep regret, and doing such-and-such by way of restitution'" (*OVE*, 47-48).

Det er en styrke at dydsetikk gir plass for følelser som anger, skyld og dårlig samvittighet, noe som både utilitarisme og deontologi mangler, hevder hun. Jeg er ikke nødvendigvis enig med henne på dette punktet og vil peke på at både deontologer og utilitarister kan være opptatt av skyld, anger og dårlig samvittighet. Når de står overfor et valg mellom to handlinger hvor

begge er feil, vil dette også fremstå som problematisk for dem. Hursthouse hevder imidlertid at de konsentrerer seg utelukkende om handling, og siden en følelse ikke er en handling, er ikke følelser som anger, skyld og samvittighet noe som de tar inn i vurderingen. Hun mener derfor at dydsetikk fremstår som både mer nyansert og har et bredere anvendelsesområde enn de andre etiske teoriene.

Hun viser til at det er to måter vi kan tenke på om en handling er riktig; som handlingsledende eller som handlingsvurderende. Det er ifølge henne mulig å bedømme en handling som riktig ut fra at den fremstår som å være det beste å gjøre under de omstendighetene som råder. Men samtidig kan man vurdere samme handling som 'ikke-riktig' fordi det ikke er noe en dydig person i utgangspunktet ville gjort. Vi kan tenke oss at en person har gjort noe umoralsk og befinner seg i et dilemma, en vanskelig situasjon han selv har satt seg i. Hun bruker et eksempel hvor en mann har lovet å gifte seg med to forskjellige kvinner og samtidig gjort begge gravide. Han kan ikke gifte seg med begge – hvordan kan han løse situasjonen? Det kan ifølge Hursthouse være en riktig ting å gjøre i denne situasjonen, men hun vil ikke si at noe alternativ vil være i tråd med handlinger som en dydig aktør karakteristisk ville gjort. "He will not, in marrying A, be 'doing what a virtuous agent would, characteristically, do in the circumstances', because no virtuous agent would have *got* himself into these circumstances in the first place" (*OVE*, 50-51). Ingen av handlingsalternativene vil ifølge Hursthouse derfor bli vurdert som moralsk riktige. Nyanseringen mellom 'riktig handling' og 'moralsk riktig handling' er viktig, og Hursthouse mener dydsetikk ved denne nyanseringen har mer å tilby ved løsning av dilemmaer da den kan sies å være både handlingsledende og handlingsvurderende (*OVE*, 51).

Enkelte vil hevde at dydsetikk ikke fremstår som handlingsledende siden den unnlater å rangere dydene i prioritert rekkefølge. Ut fra en slik oppfatning holder det ikke bare å vise til dydene, man må også kunne vise til hvilke dyder som rangeres øverst og foran andre. Hursthouse er ikke enig i dette og sier at hvilke dyder som skal gjelde er helt avhengig av situasjon og kontekst. Vi trenger ifølge Hursthouse moralsk visdom for å kunne avgjøre for hver situasjon hva som er det rette å gjøre, avveie hvilke dyder som gjelder og hvilke hensyn som skal tas. Hursthouse konkluderer derfor med at dydsetikk under gitte premisser har tilstrekkelige retningslinjer for å håndtere løsbare dilemmaer, slik en adekvat normativ etikk krever (*OVE*, 62). Langt på vei svarer hun dermed på kritikk som hevder dydsetikk har utfordringer knyttet til appliserbarhet.

Situasjonen er ifølge Hursthouse litt annerledes når det gjelder uløselige dilemma. Hun definerer dette som en situasjon hvor to personer står overfor et moralsk valg mellom å gjøre

x eller y, og hvor det ikke er noe moralsk grunnlag for å velge det ene fremfor det andre. Resultatet kan godt være at den ene gjør x og den andre y. Denne typen dilemmaer er helt vanlig sett fra et dydsetisk perspektiv. I slike situasjoner gir ikke dydsetikk handlingsveiledning, og det er heller ikke ønskelig, ifølge Hursthouse, fordi vi må innse at uløselige dilemmaer ikke har noe som kan kalles *den* riktige moralske løsningen (68). Og hun legger til: "What of action assessment – what shall we say about *x* and *y*? Well, according to the virtue ethics account, both agents do what is right, what gets a tick of approval, despite the fact that each fails to do what the other did" (*OVE*, 69).

Det er ifølge Hursthouse en av dydsetikkens fordeler at den gir mulighet for at to personer, stilt overfor samme dilemma og samme vanskelige valg, kan velge helt ulike handlinger, og likevel anses for å ha handlet 'godt'. Hun refererer her til Pincoffs som understreker at referansen til min standard, mine idealer og derved også mine begreper om hva som har verdi for meg, utgjør en essensiell og ikke tilfeldig egenskap ved min moralske overveielse. Av dette følger at to personer kan være like dydige selv om de har ulik standard og idealer (*OVE*, 70). Hursthouse illustrerer sitt poeng ved å vise til en situasjon hvor to personer står overfor et uløselig dilemma hvor de må ta stilling til hvorvidt de ønsker kunstig å forlenge sin mors liv. Selv om to personer tar forskjellige valg med helt forskjellig utfall, vil begge likevel kunne sies å ha handlet 'godt'. Dydsetikk kommer ikke opp med noe spesifikt riktig svar i denne sammenhengen, og det mener Hursthouse heller ikke er ønskelig. For hver person er dette et dilemma som lar seg løse i lys av personens egne idealer og standard (*OVE*, 70). Hursthouse forklarer dette slik:

"They both thought about it carefully, conscientiously, and wisely, arriving, after much agonized thought, at the conclusion that neither decision here was *the* correct one. This is all build in to the example, by my saying that the agents are *virtuous*. So surely we should say that they acted *well* – courageously, responsibly, thoughtfully, conscientiously, honestly, wisely – and not describe them merely as having done what was permissible, which any cowardly, irresponsible, thoughtless, heedless, self-deceiving fool could just as well have done in the circumstances." (*OVE*, 71).

Det er derimot ikke det samme som å hevde at vi ikke kan ha noen prinsipper eller regler som skal gjelde uansett. Aristoteles selv trekker frem at handlinger som hor, tyveri og mord alltid vil være galt³⁹. Og Hursthouse føyer til at tilsvarende også vil gjelde for seksuelt misbruk av barn (*OVE*, 58).

Som jeg var inne på i del 2, hevder Aristoteles at etikk ikke er et område for noe universelt, noe evig. Etikk er et område for praksis hvor vi må orientere oss i en virkelighet

³⁹ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk. II:1107a10 – 15.

med variasjoner. Vi ser at Hursthouse artikulere samme poenget her når hun viser til at dydsetikk i noen situasjoner ikke ønsker å være handlingsledende, fordi det ikke alltid finnes et universelt riktig svar. Hun sier seg dermed ikke enig med dem som hevder at universalitet er et nødvendig prinsipp for en etisk teori.

Når det gjelder tragiske dilemmaer, så refererer disse til situasjoner hvor aktøren – uansett hvor dydig personen måtte være – ikke har mulighet til å handle på en slik måte at handlingen kan vurderes som moralsk akseptabel. Dette dreier seg om ekstreme situasjoner utenfor vår kontroll hvor vi er nødt til å velge, og uansett hvilken handling vi velger, vil man ikke komme fra denne situasjonen uten å være preget for resten av livet. Slik jeg leser henne, ser det ut som om de uløselige dilemmaer skiller seg fra de tragiske ved grad av alvorlighet i situasjonen. Hursthouse bruker Williams eksemplet med Jim og Pedro for å illustrere sitt poeng⁴⁰. Jim har valget mellom å ta livet av én av tyve uskyldige personer eller la Pedro drepe alle tyve. Selv om man kan enes om at det å drepe én i denne spesielle situasjonen fremstår som det beste og kanskje nødvendige alternativet, vil det under ingen omstendigheter være en 'god' eller 'riktig' handling. Jim kommer ikke fra en slik situasjon med hva Hursthouse kaller 'rene hender' og må for hele resten av livet leve med hva han har gjort.

Her vil jeg peke på at Hursthouse diskuterer forhold knyttet til 'moral luck' og tilfeldighetenes spill. Dydsetikk kritiseres ofte for ikke å ta tilstrekkelig hensyn til disse forhold. For det finnes omstendigheter som vi ikke selv har kontroll og innflytelse over, og som i sterk grad er med på å påvirke våre muligheter til å leve et godt liv. Noen av oss har bedre utgangspunkt for å få gode vilkår for moralsk utvikling, andre er ikke like heldige. Og hvis utvikling av dyder og laster er overlatt til slike tilfeldigheter, blir det da riktig å rose den dydige og klandre den lastefulle for noe som ligger utenfor deres kontroll? Ved at Hursthouse tematiserer dette på ulike måter, rammes hun etter min vurdering ikke av denne kritikken.

Når en dydig person er tvunget til å utføre en handling som er både brutal, uærlig og urettferdig, hvordan kan vi da si at denne personen har dyd? Dette kan virke som en selvmotsigelse. Det kan være nærliggende å trekke slutningen om at hvis det finnes slike tragiske dilemma hvor en aktøren er tvunget til å handle uærlig, brutalt, så kan ikke denne personen karakteriseres som dydig. Slik er det imidlertid ikke, sier Hursthouse. En dydig aktør som handler brutalt og uærlig gjør dette med en sterk følelse av anger, skyld og smerte, og er derfor ikke på noen måte likegyldig slik en person uten dyd ville vært (OVE, 73-

⁴⁰ Jeg viser her til Hursthouse' fotnote på side 75 «B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (with J.J.C. Smart) (1973)».

74). "So we are not forced to say that the virtuous agent faced with tragic dilemmas act badly. They don't; it is the vicious who act badly" (*OVE*, 74). Og hun legger til:

"The actions a virtuous agent is forced to in tragic dilemmas fail to be good actions because the doing of them, no matter how unwillingly or involuntarily, mars or ruins a good life. So to say that there are some dilemmas from which even a virtuous agent cannot emerge having acted well is just to say that there are some from which even a virtuous agent cannot emerge with her life unmarred – not in virtue of wrongdoing (for *ex hypothesi*, in making a forced choice, the agent is blameless), and not in virtue of having done what is right or justifiable or permissible (which would sound very odd), but simply in virtue of the fact that her life presented her with *this* choice, and was thereby marred, or perhaps even ruined" (*OVE*, 74-75).

I et tragisk dilemma kan med andre ord aktøren være dydig, men på grunn av de uheldige omstendighetene har hun ingen mulighet til å unngå å gjøre en handling som er moralsk klanderverdig. Selv om dilemmaet løses 'korrekt', vil hun ikke komme ut av situasjonen uten å være merket for livet. Et relevant spørsmål å stille blir hvordan dette kan henge sammen med premissene for riktig handling som Hursthouse gir i P1? Til dette sier Hursthouse at når det gjelder tragiske dilemmaer, vil hennes spesifisering av hva som er en riktig handling ikke holde, og hun modifiserer derfor spesifiseringen for å ta hensyn til dette. En riktig handling vil derfor være:

"An action is right iff it is what a virtuous agent would, characteristically, do in the circumstances, except for tragic dilemmas, in which a decision is right iff it is what such an agent would decide, but the action decided upon may be too terrible to be called 'right' or 'good'. (And a tragic dilemma is one from which a virtuous agent cannot emerge with her life unmarred.) (*OVE*, 79).

3.5 Dyd, følelser og moralsk motivasjon

I andre del av *On Virtue Ethics* tar Hursthouse opp forhold knyttet til dyd, følelser og motivasjon. Følelsene har som sagt en svært sentral plass innenfor dydsetikk. Hursthouse hevder at aristotelikere ser følelsene som moralsk signifikante, og dette utdyper hun slik:

1. The virtues (and vices) are morally significant.
2. The virtues (and vices) are all dispositions not only to act, but to feel emotions, as *reactions* as well as impulses to action. (Aristotle says again and again that the virtues are concerned with actions *and* feelings.)
3. In the person with the virtues, these emotions will be felt on the *right* occasions, towards the *right* people or objects, for the *right* reasons, where 'right' means 'correct', as in 'The right answer to «What is the capital of New Zealand?» is "Wellington" (*OVE*, 108).

Hursthouse understreker blant annet at disse tre kravene samlet støtter opp under oppfatningen om at å ha bestemte følelser ved bestemte anledninger har en iboende *moralsk* verdi, ikke bare en instrumentell verdi eller noen annen form for iboende verdi. Nettopp å føle *denne* følelsen i *denne* situasjonen kan sies å ha iboende moralsk verdi fordi det simpelthen er en manifestasjon av dyd (*OVE*, 108).

Det siste kravet nevnt over innehar et kognitivt element. Det å føle de riktige følelsene i riktig mengde til riktig tid og rettet mot riktig person vil ifølge Hursthouse ikke være mulig uten bruk av fornuften. Vi ser med andre ord at følelser innehar både en rasjonell og en ikke-rasjonell del. Dette er et av fire sentrale poenger som jeg viste til at Hursthouse bringer videre fra Aristoteles. Hursthouse forklarer det slik: "So the Aristotelian picture of human nature creates a space for the emotions – in what is called the desiderative part of the soul – which allows them to be, shall we say, Janus-faced; animal and/or non-rational one face; rational the other" (*OVE*, 110).

Følelser er så sentrale også fordi de involverer ideer, bilder, tanker og oppfatninger av hva som er godt og hva som er ondt. Vår fornuft gjør at vi til forskjell fra dyr gjennom språket kan uttrykke oppfatninger om hva vi tenker som godt eller ondt, hva som er verd å strebe etter og hva vi bør forsøke å unngå. Dette er oppfatninger som vi kan vurdere og evaluere som sanne eller usanne, korrekte eller feilaktige, fornuftige eller urimelige (*OVE*, 111-113).

Moralske læring og oppdragelse har som nevnt en svært sentral plass innenfor dydsetikk. Fra vi er helt små lærer vi å bruke setninger som inneholder vurderinger av 'god' og 'ond' knyttet opp til bestemte ting, og samtidig lærer vi hvordan vi bør oppføre oss. Læringen skjer blant annet ved at følelser utvikles og tilegnes, og derved blir også verdier prentet inn i oss. Hursthouse illustrerer dette ved å bruke et eksempel om hvordan vi lærer å bli rasistiske. Hun viser til hvordan ekstrem rasisme uttrykkes gjennom sterke følelser som igjen blant annet skaper følelser som hat, forakt, frykt, sinne, mistenksomhet osv. Ingen av disse følelsesmessige reaksjonene er ifølge Hursthouse naturlige, men er tillært. Og når følelser først er etablert, er de vanskelig å bli kvitt (*OVE*, 114-116). Hvilke muligheter har man så for å endre seg, kvitte seg med for eksempel rasistiske reaksjoner som illustrert her? Hursthouse sier at vi ved hjelp av fornuften kan korrigere oss selv til en viss grad. Men dette arbeidet er ikke lett, og her viser hun til Aristoteles som poengterer hvor viktig det er at man

allerede fra ung alder lærer seg å føle glede og sorg over de riktige tingene (*OVE*, 115-116)⁴¹. Men en viss korrigering av uheldige følelsesmessige reaksjoner lar seg gjøre. Vi må ifølge Hursthouse stadig forsøke å bli en bedre person, for øvrig det samme poenget som Annas viser til ved å minne oss om viktigheten av hele tiden å «revising your priorities». Målet bør ifølge Hursthouse være å oppnå komplett harmoni mellom følelser og fornuft og derved inneha fullkommen dyd (*OVE*, 116).

Det kan være verd å merke seg at følelsesbegrepet har en tvetydighet ved seg som Hursthouse ikke tar opp her. Vi skiller gjerne mellom en disposisjonsbetydning hvor man sier noe om karakteren som helhet. Det kan være en langtids-dimensjon av følelser ved at vi for eksempel kan hevde at «Per er en glad gutt». Med dette kan vi mene at han i det store og hele fremstår som fornøyd og tilfreds. Samtidig kan følelser også være en manifestasjon av noe som er situasjonsbestemt. «Per ble veldig glad da han fikk presangen», men vi kan for eksempel legge til «men stort sett ellers virker han ute av seg og ikke fornøyd». Det samme kan også gjøre seg gjeldende for den psykologiske betydningen av begrep som ‘lykke’ og ‘motivasjon’. Det kan virke som om Hursthouse har fokus på en disposisjonsbetydning og ikke en situasjonsbetydning ved disse begrepene da hun flere steder snakker om hva slags person dette er i et langsiktig perspektiv.

Hva er det som får oss til å handle? Hva er det som styrer vår moralske motivasjon? Dyddetikk kritiseres ofte for ikke å kunne gi noen god forklaring på moralsk motivasjon knyttet til handling. Mange mener dyddetikken er uklar her siden den ikke tar utgangspunkt i at vi handler ut fra plikt eller ut fra et moralsk prinsipp. Hursthouse er imidlertid ikke enig i denne kritikken. Hun viser til at Hume går ut fra at vi har ett prinsipp for handling, *desire*, hvor han mener vi handler ut fra tilbøyeligheter og lyst, på linje med dyr (*OVE*, 121). Dette synet deler derimot verken Kant eller Aristoteles. Ifølge dem handler vi ut fra to prinsipper, en del som vi har til felles med dyr, *desire*, og en del som mennesket har i kraft av å være rasjonelle. Hun utdyper det slik: ”The virtuous Aristotelian agent does not characteristically act from that principle-of-movement-we-share-with-the-animals, as a child does, but from reason (*logos*) in the form of ‘choice’ (*prohairesis*)” (*OVE*, 121). Hursthouse anser det å være moralsk motivert som å handle ut fra dyd, fra et stabilt, fastlagt mønster av god karakter. Det sentrale her er at handling skjer ut fra tanken om at man gjør det ”fordi man mener det er riktig”. Et viktig poeng er at en slik handlemåte går langt ut over selve den konkrete

⁴¹ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk. II:1104b11-13.

enkelthandlingen. Den sier i tillegg noe om hvordan personen er og hva man kan forvente seg av personen i fremtiden (*OVE*, 123).

Hva menes med å handle dydig i en bestemt situasjon? For å svare på dette spørsmålet, lister Hursthouse opp fire vilkår som alle må oppfylles for at man kan sies å handle dydig:⁴²

1. En dydig, god handling er å gjøre en bestemt type handling, en bestemt type atferd hvor man aktivt gjøre noe som for eksempel å hjelpe noen, møte fare, fortelle sannheten, betale gjeld, avstå fra fysiske gleder osv.
2. Aktøren må vite hva hun gjør, at hun faktisk hjelper noen, forteller sannheten osv. Dette vilkåret sikrer at man ikke ubevisst eller utilsiktet handler, men har et bevisst forhold til hva man gjør.
3. Aktøren handler ut fra riktig årsak, av den rette grunn. Dette vilkåret er viktig for å unngå handlinger begått under tvang eller ut fra en skjult agenda.
4. Aktøren har de riktige følelsene, holdningene når hun handler.

Som nevnt i del 2, så blir ofte dydsetikk kritisert for å ha utfordringer knyttet til å vurdere handlingers moralske status. Men som vi ser, har Hursthouse en detaljert fremstilling av hva det vil si å handle dydig i en bestemt situasjon. Slik jeg ser det, rammes hun derfor ikke av denne kritikken.

Jeg finner grunn til å utdype litt omkring punkt 3 nevnt over. Når en aktør handler ut fra riktig årsak, kan det i kantiansk kontekst bety at personen handler ut fra en moralsk plikt eller regel. I en dydsetisk sammenheng vil man ifølge Hursthouse si at en dydig aktør velger dydige handlinger 'for sin egen skyld', og dette er en betingelse for å kunne sies å handle dydig (*OVE*, 126). Men hvilke grunner vil f. eks. en modig person ha for å utvise en modig handling? Til dette svarer Hursthouse at det kan være en rekke ulike grunner, og ikke den samme grunnen hver gang (*OVE*, 127). Man kan for eksempel begrunne en modig handling ved å si: "noen måtte melde seg frivillig", "det var verd risikoen jeg tok". Tilsvarende vil en person som utviser måtehold kunne begrunne dette med eksempelvis å si: "den andre trengte det mer enn meg". På lignende vis vil ulike begrunnelse gis som forklaring på hvorfor man utviser de andre dydene. Det er aktørens egen forklaring på sin handling som gjør oss i stand

⁴² Jeg har her sammenfattet Hursthouse' diskusjon fra s 123-126.

til å forstå hva som gjorde denne handlingen til en riktig handling for denne personen under disse omstendighetene. Og Hursthouse legger til: "The virtuous agent, *ex hypothesi*, gets these things right, and this is what provides the contrast between acting virtuously, in the way the virtuous agent acts, and doing what she does but for the wrong reasons" (OVE, 129). Når vi sier at en person handlet dydig ut fra riktig årsak i en gitt situasjon, så ligger det i dette et element også av en utvist stabil holdning hos denne personen. Verdier er forankret og integrert, og er dermed med på å styre og lede atferd (OVE, 134). Dette har med pålitelighet og forutsigbarhet å gjøre. Hursthouse viser til at denne personen i det store og hele vil handle på tilsvarende måte i lignende situasjoner.

Hursthouse slår dermed fast at å handle ut fra dyd, er tilstrekkelig for å kunne sies å være moralsk motivert (OVE, 141). Hun går imidlertid ytterligere et skritt videre når hun sier at det også er nødvendig. I dette legger hun at når en helt dydig person handler, så setter aktøren samtidig en standard for hva det vil si å handle i tråd med hva man mener er riktig, en standard for hva det vil si å ha moralsk motivasjon. Dette vil kunne fungere som en målestokk hvor vi med utgangspunkt i denne kan vurdere i hvilken grad andre typer handlinger er utført i henhold til ulike grader av dyd, hevder hun. Jo større likhet det er i karaktertrekk mellom en aktør og en fullkomment dydig person, jo bedre forutsetninger har vi for å si at aktøren er moralsk motivert for sine handlinger (OVE, 141). Av dette følger at det å være moralsk motivert, er noe som vil forekomme i ulike grader. Denne graderingen ser vi igjen i uttrykk som vi bruker. Vi kan for eksempel si om noen at de handlet ut fra fullkommen dyd, tilstrekkelig dyd eller utviste så mye dyd du kan forvente i en tilsvarende situasjon, handlet ganske dydig sett i lys av hans oppvekst osv. (OVE, 145-146).

Moralsk modning og utvikling er noe som skjer gradvis, som en slags kontinuum. Hvis vi ser på små barn, er disse for unge til å ha formet sine helt egne verdier og moralske oppfatninger, de handler mer ut fra verdier til omgivelsene og sine venner. Det er en nær sammenheng mellom dyd og karaktertrekk, og når det gjelder barn, sier Hursthouse følgende: "They may have personalities, they may have natural virtues, but they do not yet have character traits; their characters are forming but not yet formed and settled". På denne bakgrunn kan barn derfor heller ikke sies å være moralsk motivert, ifølge Hursthouse (OVE, 145). Her virker det som om hun skiller mellom 'personlighet' (disposisjoner) og 'karakter' etter i hvilken grad man har rasjonalitet, innsikt og forståelse. Jeg forstår henne slik at hun mener små barn i utgangspunktet har disposisjoner, tilbøyeligheter (they may have personalities), som over tid kan utvikles til mer stabile karaktertrekk.

Hva ligger i doktrinen om enheten av dydene? Er det slik at for å kunne sies å ha dyd, så må du ha dem alle? Her viser Hursthouse til Aristoteles som sier følgende:

”Det er altså klart ut fra det vi har sagt at ingen er i stand til å være god i egentlig forstand uten klokskap, og heller ikke klok uten moralsk dyd. Men på denne måten kan vi også oppløse det argumentet noen kunne bruke for å hevde at dydene forekommer adskilt fra hverandre: Den samme person er jo ikke fra naturens side like velutstyrt med alle dyder, og altså kan han allerede ha én uten ennå å ha fått en annen. Dette er riktignok mulig når det gjelder de naturlige dyder, men når det gjelder de dyder som gjør at en mann kalles ubetinget god, er dette ikke mulig, for hvor den ene dyd – klokskapen – foreligger, forekommer de alle”⁴³.

Vi har ifølge Hursthouse en tendens til å tenke at dydene fremkommer i en samlet enhet. Vi har for eksempel vanskelig for å tro at en person vi ser veldig opp til faktisk har begått en kriminell handling. Vi må med andre ord erkjenner at vi har 'blind spots' og ikke er ufeilbarlige, mener Hursthouse. De fleste av oss later derfor til å tro på hva Gary Watson kaller 'the weak unity thesis'. Om dette sier Hursthouse:

”This is a view that simultaneously recognizes the fact that practical wisdom cannot occur in discrete packages, limited in its area of competence to just this virtue or that, and also the fact that it is not an all-or-nothing matter. According to this thesis, anyone who possesses one virtue will have all the others to some degree, albeit, in some cases, a pretty limited one” (OVE, 156).

Vi må derfor ta utgangspunkt i aktørens overordnede og karakteristiske karakter, se i hvilken grad denne samsvarer med karakteren til en fullt dydig person, for deretter å kunne ta stilling til i hvilken grad aktøren er moralsk motivert eller ei. Moralsk motivasjon er dermed noe som går langt ut over enkelthandlingen og selve handlingsøyeblikket. Det sier noe grunnleggende om hva slags person denne aktøren er i et mer langsiktig perspektiv (OVE, 160).

3.6 Rasjonalitet og objektivitet

Mange vil hevde at dydsetikk er problematisk med henblikk på objektivitet, og dette er et tema som Hursthouse også diskuterer. Jeg redegjorde i 3.3 for Hursthouse' påstand om at på spørsmål om hva som er en riktig handling, så fremstår utilitarismen, deontologi og dydsetikk først som handlingsledende når et andre premiss legges til. Hun legger imidlertid til at særlig

⁴³ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk VI:1144b32-1145a3.

deontologi og dydsetikk derved rammes av et epistemologisk problem. Deontologer må spesifisere hvilken korrekt regel eller prinsipp som skal gjelde. Dydsetikere fullfører på sin side det andre premisset ved å liste opp ulike dyder, for eksempel ”dyd er et karaktertrekk som mennesket trenger for å kunne oppleve eudaimonia”. Derved står man også overfor faren for kulturell relativisme. For hvordan kan man vite hva som er riktig? Hvordan kan vi vite om vi har listet opp de riktige dydene? Er slike vurderinger kulturelt betinget, det vil si gyldige ”for oss” men ikke for andre? (OVE, 164).

De sentrale spørsmål innenfor dydsetikk vil være *om* og i tilfelle *hvordan* vi kan validere ulike syn på hvilke karaktertrekk som er dyder. Kan vi på et objektivt grunnlag komme frem til en enighet om at spesifikke karaktertrekk er henholdsvis dyder og laster? Ifølge Hursthouse er dette fullt mulig såfremt man tar utgangspunkt i at valideringen skjer innenfor et allerede etablert etisk ståsted og ikke fra et eksternt, ‘nøytralt’ utgangspunkt (OVE, 164-165). Mange vil hevde at en slik argumentasjon ikke er rasjonelt begrunnet men snarere sirkulær og fremstår kun som en rasjonalisering av personlige og kulturelt innprentede verdier. Løsningen på dette problemet finner Hursthouse ved å vise til McDowell og det han kaller en ‘Neurathian procedure’. Dette uttrykket viser til en analogi med en sjømann som må bygge om skipet sitt når det ligger ute i det åpne hav. Quine beskriver dette slik: ”We can improve our conceptual scheme, our philosophy, bit by bit, while continuing to depend on it for support; but we cannot detach ourselves from it and compare it objectively with an unconceptualized reality”⁴⁴. Med dette utgangspunktet argumenterer Hursthouse for at vi har muligheten for en radikal etisk refleksjon. Vi kan foreta en kritisk vurdering av våre etiske oppfatninger, hvor disse kan revurderes og endres og ikke bare forbli gjentakelser av allerede etablerte oppfatninger (OVE, 165-166). Hun svarer dermed på kritikken som dreier seg om utfordringer knyttet til universalisering.

Dydene er til vår fordel, hevder Hursthouse. Når vi skal validere hva som er dyd, så skal vi ifølge ny-Aristotelisk oppfatning ta utgangspunkt i det 2 premisset som ble gitt for spesifisering av hva som er dyd: ”A virtue is a character trait a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well”. Fortsatt kan dette virke noe diffust. En ytterligere nyansering er nødvendig for å forstå hva dyd er, og i denne sammenheng viser Hursthouse til 3 teser som er utledet med utgangspunkt i Platons krav til dyder⁴⁵:

⁴⁴ Hursthouse viser her til McDowells «Two Sorts of Naturalism» som igjen referer til Quine. Hursthouse siterer Quines poeng slik det er gjengitt her i *On Virtue Ethics* på s 165.

⁴⁵ Hursthouse viser i en fotnote på s 167 til at hun her støtter seg til Julius Moravcsik og Julia Annas og deres arbeid på dette området.

1. The virtues benefits their possessor. (They enable her to flourish, to be, and live a life that is, *eudaimon*.)
2. The virtues make their possessor a good human being. (Human beings need the virtues in order to live well, to flourish *as* human beings, to live a characteristically good, *eudaimon*, human life.)
3. The above two features of the virtues are interrelated (*OVE*, 167).

Vi ser av dette at dyd er noe som er fordelaktig for den enkelte, dyd er noe som gjør menneskene gode og dyder er sentrale for å kunne leve et godt liv. Disse forholdene er ofte det som motiverer oss til å være dydige, hevder Hursthouse.

Her passer det å bringe inn en innvending som går på at fokuset er rettet mot aktøren, og at aktøren trenger dydene for å kunne leve et godt liv. Men hva med hensynet til den andre? Fellesskapets betydning? Og er det ikke også slik at når jeg handler ut fra dyd, så kan dette også være til den andres fordel? Våre moralske liv utspinner seg i *samhandling* med andre, hvor det relasjonelle aspektet er svært sentralt. Når jeg leser Hursthouse, opplever jeg at betydningen av fellesskap og det relasjonelle aspektet ligger godt forankret i det hun sier. Hun viser blant annet til betydningen av vennskap og familierelasjoner (*OVE*, 3) og viktigheten av å kunne fungere godt i en sosial gruppe (*OVE*, 202). Når enkelte kritiserer dydsetikk for å være selv-sentrert, er derfor ikke Hursthouse enig. Hun argumenterer for at et godt menneske ikke vil utvise en asosial og amoralsk atferd, et poeng jeg vil komme tilbake til og utdype noe nærmere under 3.7. Med utgangspunkt i tesene over er Hursthouse opptatt av at vi foretar en kritisk refleksjon over dydene og vurderer hvorvidt vår oppfatning om hvilke karaktertrekk som er dyder er korrekt. Hun argumenterer for at vi trenger begge tesene, og kombinasjon av disse gir oss et nyttig rammeverk for å kunne validere våre oppfatninger om hvilke karaktertrekk som er dyder (*OVE*, 170). Ny-Aristotelisk dydsetikk har ifølge Hursthouse's oppfatning dermed mye å bidra med i forhold til problemet knyttet til moralitet og rasjonalitet.

Men er det alltid slik at det å være dydig er til ens fordel? Ifølge Hursthouse er svaret på dette spørsmålet tvetydig. Man kan ha ulike innfallsvinkler, og svaret kan ses både ut fra enkelt situasjoner og/eller ses mer i et langsiktig perspektiv. Det sentrale vil ifølge Hursthouse likevel være at det ikke er riktig å si at å ha dyder er en garanti for å kunne 'flourish' og leve godt. Men det å leve i henhold til dyder er likevel det beste vi kan gjøre. Hun illustrerer sitt

poeng ved å anvende en analogi med helse. En lege kan fortelle deg at for å leve lenge bør du slutte å røyke, trene regelmessig og leve ellers moderat. Dette er den beste oppskriften for å leve sunt og lenge, men det er på ingen måte noen garanti for at du lykkes. Tilsvarende vil det ifølge Hursthouse være å leve i henhold til dyder, og hun kommer med følgende påstand: "The claim is that they are the only reliable bet – even though, it is agreed, I might be unlucky and, precisely because of my virtue, wind up dying early or with my life marred or ruined" (*OVE*, 172). Her kommer hun igjen inn på at vi trenger en del flaks for å lykkes, og samtidig viser hun til at vi kan være utsatt for tilfeldighetens spill. Vi kjenner alle til mange eksempler på at det kan gå dårlig for mennesker vi anser som gode, og tilsvarende er det mange personer vi ser på som onde som virkelig later til å lykkes i livet. Å hevde at dydene i det store og hele er til fordel for oss og gjør oss i stand til å 'blomstre', er ikke det samme som å si at dyder er nødvendig for lykke. Det er ifølge Hursthouse snarere et uttrykk for at det er eneste og beste måten å oppnå det gode livet vi ønsker (*OVE*, 173).

Påstanden om at å leve i henhold til dyder er fordelaktig for oss, illustreres kanskje tydeligere når vi ser det i en annen kontekst, eksempelvis gjennom barneoppdragelse. Ifølge Hursthouse ønsker vi å forberede barna best mulig på livet fremover, og vi tar aktiv del i deres moralske utvikling. Hva er motivasjonen vår for å gjøre dette? Her viser Hursthouse til R. M. Hare som hevder at gode foreldre ganske enkelt vil det beste for sine barn, og Hursthouse legger til:

"They want to do what is best or good for *them*, the individual children, to enable them to live well, be happy, make a success of their lives. But, having their children's interests at heart, it does not occur to most of them to bring them up to be entirely self-interested and immoral. On the contrary, they see the natural childish impulses to self-gratification and self-indulgence as impulses that need to be modified and redirected, and their natural impulses to love and generosity and fairness as impulses that need to be developed; they see the naturally self-centred perspective of children as something that has to be enlarged – for the child's own sake" (*OVE*, 175).

Foreldre starter derfor med å prente inn verdier og dyder hos sine barn fra de er små, og viser på denne måten at det er til barnas eget beste å leve i henhold til dyd. Men samtidig vil mange også hevde at de *ønsker* å være moralske og leve dydig fordi: «I want to be – that's the sort of life I want to live, the sort that I think is a good and successful and rewarding one'» (*OVE*, 177).

Hursthouse understreker viktigheten av at vi gjennom barneoppdragelse formidler et realistisk bilde til barna om hva det vil si å ha dyd. Vi må forberede dem på at dydig liv ikke er noen garanti for et enkelt liv, men snarere noen ganger både kan koste og kreve mye, og

hun legger til: “We think that (for the most part, by and large), if we act well, things go well for us. When it does not, when *eudaimonia* is impossible to achieve or maintain, that’s not ‘what we should have expected’ but tragically bad luck” (*OVE*, 185). Med referanse til *Den Nikomakiske Etikk*, så lærer vi på denne måten barna fra tidligste år å føle glede og smerte over de riktige tingene⁴⁶. Vi lærer dem at dyder er fordelaktige for oss fordi de er med på å gjøre oss i stand til å leve et godt liv.

3.7 Etisk naturalisme

Hursthouse argumenterer i siste del av boken sin for en etisk naturalisme hvor man ser etikk i lys av den menneskelige natur, hva som inngår i å være god som menneske. Hun refererer igjen til Platons kriterier for dyd, som beskrevet i 3.6, og som er svært sentrale innenfor den etiske naturalismen. Dyder er som nevnt nyttige for oss fordi de gjør at vi kan ‘flourish’ og gjør oss i stand til å leve et godt liv. Denne forbindelsen mellom dyder og det gode liv er svært sentral. Den siste av Platons teser hevder at de to ovennevnte funksjonene er innbyrdes forbundet (*OVE*, 167).

En viktig diskusjon knyttet til etisk validering, dreier seg om bruk av evaluerende ord som ‘god’, ‘bra’, ‘defekt’. Hursthouse er også her inspirert av både Foot og Anscombe, og hun referer til dem begge på dette punktet. Enkelte kritikere mener at denne typen ord ikke er objektivt fundert og derfor ikke egner seg i etiske vurderinger⁴⁷. Men Foot er ikke enig og nekter for at den grammatiske funksjonen av ordet ‘god’ og andre relaterte termer gjennomgår noen «mystisk endring» når vi begynner å anvende dem innenfor etiske vurderinger. Hursthouse gjengir Foots poeng slik: «What goes for ‘good cactus’, ‘good knife’, ‘good rider’, also goes for ‘good human being’ even when we use that phrase in ethics” (*OVE*, 195). Foot skiller dermed ikke mellom bruken av ord som ‘god’ i etiske evalueringer og evalueringer av dyr og ting, og dette er en oppfatning som også Hursthouse deler.

Hvordan kan vi så vurdere hvorvidt noe fremstår som ‘god’? Ifølge Hursthouse så vurderer vi dette ut fra ulike aspekter og ulike mål. Hun har en detaljert fremstilling av dette, og oppsummerer sin redegjørelse ved å si følgende:

⁴⁶ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk II:1104b11 – 13.

⁴⁷ Gary Watson er kritisk til at denne typen ord anvendes innenfor etiske vurderinger av denne grunn (*OVE*, 192).

«So, summing up, a good social animal (of one of the more sophisticated species) is one that is well fitted or endowed with respect to (i) its parts, (ii) its operations, (iii) its actions, and (iv) its desires and emotions; whether it is thus well fitted or endowed is determined by whether these four aspects well serve (1) its individual survival, (2) the continuance of its species, (3) its characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment, and (4) the good functioning of its social group – in the ways characteristic for the species” (OVE, 202).

Hva innebærer det å være ‘god som menneske’? For å kunne svare på dette spørsmålet, må vi ifølge Hursthouse relatere det til hva mennesket *er* eller *gjør*. Hun utdyper dette slik:

«But ‘ethical naturalism’ is usually thought of as not only basing ethics in some way on considerations of human nature, but also as taking human beings to be part of the natural, biological order of living things. Its standard first premise is that what human beings *are* is a species of rational, social animals and thereby a species of living things – which, unlike ‘persons’ or ‘rational beings’ have a particular biological make-up and a natural life cycle” (OVE, 206).

Men hvordan kan vi *evaluere* hva som ligger i å være ‘god som menneske’? Hursthouse viser her til ulike aspekter som ifølge henne er med på å vise vår etiske karakter. Blant disse er våre reaksjoner, våre handlinger ut fra fornuft og ikke bare lyst, våre følelser og ønsker og til sist vår rasjonalitet. Disse aspektene er ifølge henne med på å manifestere vår moralske karakter, og ut fra disse kriteriene mener hun at vi kan evaluere i hvilken grad noen kan karakteriseres som ‘et godt menneske’. Hun utdyper dette poenget slik:

«To be a good human being is to be well endowed with respect to the aspects listed; to possess the human virtues is to be thus well endowed. The human virtues make their possessor good *qua* human being, one who is as ordinarily well fitted as a human being can be in not merely physical respect to live well, to flourish – in a characteristically human way” (OVE, 208).

En del av Hursthouse’ prosjekt er å finne frem til kriterier for å kunne avgjøre hvorvidt et bestemt karaktertrekk kan sies å være en dyd og ei. Men en ting er å slå fast hva som er dyd, en annen ting er å fastslå hvordan anvende dyden riktig. Hursthouse gjentar at dette er noe vi må vurdere fra sak til sak. Og hun begrunner dette ved å si at når *jeg* på et naturalistisk grunnlag, innenfra *mitt* etiske ståsted vurderer om for eksempel måtehold er en dyd, så er det *min egen* oppfatning av måtehold som jeg gransker. Det er med andre ord en vurdering som er foretatt innenfor et allerede etablert etisk ståsted, og vurderingen fremstår derfor ikke som hverken nøytral eller vitenskapelig (OVE, 229). Ut fra et naturalistisk etisk syn så vil derfor heller ikke de konklusjoner jeg kommer frem til nødvendigvis gjelde for alle andre i ulike situasjoner. Mennesker kan utvise måtehold på mange forskjellige måter i ulike

sammenhenger. Dette er ifølge Hursthouse avhengig av situasjon og kontekst og må vurderes fra sak til sak (*OVE*, 211-212). Vi ser med dette at det partikulære tillegges større vekt enn den universelle.

Vi mennesker skiller oss fra dyrene ved at vi har rasjonalitet, og det er dette som er den transformerende evnen vår, mener Hursthouse. Det faktum at vi handler ut fra fornuft, er det avgjørende for hvorvidt vi kan karakteriseres som gode eller dårlige mennesker (*OVE*, 217). Samtidig er det et faktum at det er store variasjoner i måten vi mennesker lever våre liv på. Våre ulike livsformer varierer ut fra faktorer som blant annet tid og sted. Og det er et viktig poeng for Hursthouse å få frem at disse variasjonene fremkommer som et *resultat* av vår rasjonalitet. Dyrene lever på sin måte fordi det er i deres natur å leve slik. Dyr er i motsetning til oss biologisk determinert. Vi er derimot i stand til å reflektere over alternativer, vi kan foreta valg, bestemme oss for endringer, hevder Hursthouse, og hun legger til:

«Our conceptions of ‘a good member of the species *x*’, and ‘living well as an *x*’, in relation to the other animals, are completely constrained by what members and specialized members of the species in question actually do. But in virtue of our rationality – our free will if you like – we are different” (*OVE*, 221).

Det er derfor ikke lett å identifisere hva som er karakteristisk for menneskets måte å leve på, til det er variasjonene for store. Men det vi ifølge Hursthouse likevel kan slå fast, er følgende:

«Our characteristic way of going on, which distinguishes us from all the other species of animals, is a rational way. A ‘rational way’ is any way that we can rightly see as good, as something we have reason to do. Correspondingly, our characteristic enjoyments are any enjoyments we can rightly see as good, as something we in fact enjoy *and* that reason can rightly endorse” (*OVE*, 222).

Etisk naturalisme har ikke som formål å komme frem til normative konklusjoner fra et rent vitenskapelig grunnlag, som noe vi kan ha tilgang til fra et nøytralt ståsted. Men gjennom å etablere en slik normativ oppfatning om at rasjonalitet er sentralt for ‘vår karakteristiske måte å være på’, vil vi ifølge Hursthouse likevel ha ivaretatt selve *strukturen* for en etisk naturalisme. Dette fordi det fortsatt er slik at mennesker anses som etisk gode såfremt deres etisk relevante aspekter bidrar til å oppfylle de 4 målene jeg refererte til under 3.7 som tillegges for et sosialt vesen, ut fra hva som er karakteristisk for arten (*OVE*, 224). Vi anses ifølge Hursthouse som etiske gode så lenge vi handler og lever i tråd med målene om å sikre vår individuelle overlevelse, bidrar til å videreføre arten, føle den karakteristiske frihet fra smerte og karakteristiske glede, og til sist fungerer godt i et sosialt fellesskap.

Hvordan tilegnes dyd? For å svare på dette viser Hursthouse til Aristoteles hvor han sier følgende: «Derfor oppstår dydene hverken ifølge naturen eller i strid med den, men vi er naturlig skikket til å tilegne oss dem og til å fullkommengjøre dem gjennom vanen»⁴⁸.

Hursthouse utdyper dette poenget slik:

«If we had the virtues by nature, then moral education would be unnecessary. If we had them contrary to nature, we would not enjoy their exercise at all, and other aspects of our nature would war against them even if we did enjoy their exercise. To say 'we are fitted by nature to receive them', by contrast, is to say that, having acquired them through the sort of moral education and self-improvement appropriate to rational social animals, we can enjoy their exercise and that other aspects of our morally educated, 'second', nature will not still contain recalcitrant aspects at war with our enjoyment of their exercise.» (OVE, 251).

Hun konkluderer derved med at dydene kommer oss til gode nettopp *på grunn av* vår natur som mennesker, på bakgrunn av den typen rasjonelle, sosiale vesener som vi mennesker er (OVE, 251).

Et syn som dette møter på flere typer av innvendinger, og Hursthouse viser selv til noen av disse. Enkelte vil mene at ifølge vår natur er vi i bunn og grunn så egoistiske, at selv om vi gjennom en god oppdragelse får gode verdier innprentet, så endrer ikke dette noe ved vår opprinnelige natur. Resultatet vil derfor ikke bli gode, men defekte mennesker (OVE, 252). Hursthouse er ikke enig, og hun begrunner sitt syn ved å vise til første premiss som hevder at et godt menneske innehar karaktertrekk som bidrar til å oppfylle målene⁴⁹. Et godt menneske som beskrevet her vil ikke utvise en asosial og amoralsk atferd man kan forvente ut fra et grunnleggende egoistisk menneskesyn, mener Hursthouse (OVE, 252). Hvis det å være et godt, velfungerende menneske betyr å ha karaktertrekk som gjør at man i fri utfoldelse gledes over og uhemmet nyter alle livets goder uten hensyn til andre, hva som er lovlig eller hva som anses for moralsk, så er det noe fundamentalt som ikke stemmer. Det er ifølge Hursthouse heller ikke slik at vi ikke kan dra nytte av oppdragelse, refleksjon og øvelse. Dette er noe vi gjennom erfaring vet er svært viktig for vår moralske utvikling.

Også ut fra et darwinistisk ståsted vil man kunne ha divergerende syn på hva som ligger i den menneskelige natur. Hursthouse refererer til Bernhard Williams som blant annet kritiserer den aristoteliske naturalismen ut fra dens normative syn. Ifølge Williams er dette

⁴⁸ Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*. Bk II:1103a24 – 26.

⁴⁹ Viser for øvrig til tidligere i denne delen hvor målene ble beskrevet. Det sentrale poenget er å handle og leve i tråd med målene om å sikre vår individuelle overlevelse, bidra til å videreføre arten, føle den karakteristiske frihet fra smerte og karakteristiske glede samt til sist fungere godt i en sosial gruppe.

noe man ikke bør akseptere innenfor vitenskapen. Men det rettes også her kritikk mot Aristoteles' teleologiske syn på naturen, det at alt har et formål, et utgangspunkt mange mener ikke skal ligge til grunn for vår moderne vitenskap. Williams argumenterer mot etisk naturalisme blant annet ved å si:

«The first and hardest lesson on Darwinism, that there is no such teleology at all, and that there is no orchestral score provided from anywhere according to which human beings have a special part to play, still has to find its way into ethical thought»⁵⁰.

Hursthouse argumenterer på sin side for at vi mennesker har muligheten for å oppleve harmoni. Dydene er noe vi har, ikke fra vår natur eller som noe som er i strid med vår natur, men vi er i stand til å *motta* dem, hevder hun. Dette kommer til uttrykk når vi forsøker å prente inn verdier hos våre barn, når vi forsøker å stadig forbedre oss som mennesker og når vi forsøker å forbedre våre egne og andre etiske oppfatninger (OVE, 262). Hun tar derved avstand fra en form for moralsk skeptisisme. Hun oppsummerer sitt etiske ståsted slik:

«...the belief that human beings are *not* by nature a mess, but can, at best, through the correct moral education in their youth and then reflective, rational, self-modification, achieve a harmony that would enable us to live well, individually and socially» (OVE, 263).

3.8 Dydsetikk anvendt i abortdiskusjonen

I første del av artikkelen «Virtue Theory and Abortion» redegjør Hursthouse for hva dydsetikk er. I siste del av artikkelen anvender hun dydsetikk på et konkret spørsmål: Er abort moralsk riktig eller galt? Hun forsøker ikke med dette å løse abortspørsmålet, men ønsker snarere å vise hvordan dydsetikk kan anvendes på etiske dilemmaer. Hun bringer på denne måten inn nye perspektiver og bidrar til å transformere hele abortdiskusjonen.

Tradisjonelt har abortdiskusjonen foregått ut fra en rettighetstankegang hvor man har fokusert på fosterets status og hvilke rettigheter kvinner har. Hursthouse hevder imidlertid at denne tankegangen er fundamentalt irrelevant. Når det gjelder kvinners rettigheter, så minner Hursthouse om at vi diskuterer *moral* knyttet til abort, ikke rettferdige eller urettferdige abortlover⁵¹. Abortdiskusjonen kan ikke reduseres til et spørsmål om rettigheter. Selv om en kvinne har juridisk rett til abort, medfører ikke dette at abort nødvendigvis er moralsk riktig. Det å bruke sin rett til å få utført en abort kan likevel anses som å være en ufølsom, egoistisk,

⁵⁰ Hursthouse siterer Williams poeng på denne måten på side 257.

⁵¹ Hursthouse, 1991, 234.

lettsindig og lastefull handling, hevder Hursthouse⁵². Ut fra et dydsetisk perspektiv er det derfor irrelevant hvorvidt kvinnen har moralsk rett til å utføre en abort, mener hun.

Når det gjelder spørsmålet om fosterets status, så er dette ifølge Hursthouse først og fremst et vanskelig metafysisk spørsmål. Sett i lys av dydsetikk, vil det å ha dyd innebære å ha kunnskap og ha de riktige holdningene basert på sanne fakta. Hvis fosterets status skal ha relevans for abortspørsmålet, må vi ha grundig kunnskap om alle forhold som er relevante. Men mye rundt fosterets status er lite kjent, hevder hun, og følgelig kan dette heller ikke ha relevans for de moralske aspektene ved abort. Kunnskap om fosterets status har ifølge henne kun relevans for biologiske fakta, og dette er kunnskap som alle samfunn kjenner til: som for eksempel at svangerskapet varer i ca. 9 måneder og gjerne ender ved at et barn fødes⁵³. Når abortdiskusjonen kun ses i lys av spørsmål knyttet til fosterets status eller kvinners rettigheter, har den ifølge Hursthouse mistet kontakten med realitetene, den har fjernet spørsmålet om abort fra den konteksten det hører hjemme i.

Hursthouse setter dermed rettighetstankegangen til side og argumenterer for at vi heller må ta utgangspunkt i vår erfaring og det hun betegner som 'kjensgjerninger'⁵⁴. Vi må ha et mer utvidet perspektiv hvor vi vurderer hele situasjonen og alt det vi vet om fosterets betydning i menneskets liv. Eksempel på slike kjensgjerninger kan være at de blivende foreldre vanligvis er sterkt følelsesmessig engasjert gjennom svangerskapet, og familierelasjoner er noe av det dypeste, sterkeste og mest langvarige i våre liv⁵⁵. Slike kjensgjerninger er med på å avdekke relevans av mange andre forhold ut over selve reproduksjonen. Det handler blant annet også om følelser, foreldres kjærighet til sine barn, foreldreskap, tanker knyttet til liv og død. Hun viser flere steder i artikkelen til at det å få barn har stor verdi i seg selv og anses av mange som å være en viktig del av det å leve et godt liv⁵⁶. Man må derfor reflektere helhetlig over situasjonen. Man må spørre seg om man har den riktige oppfatningen av hva et godt liv består i, om man har riktig oppfatning av hva som er verdifullt og hvilke handlinger som bidrar til at man kan fungere best mulig. Alle disse kjensgjerningene må tas med inn i den etiske vurderingen av hvorvidt abort er moralsk riktig eller galt, og da ser vi ifølge Hursthouse at abort dreier seg om noe langt mer enn det å fjerne en blindtarm eller få utført en hårklipp⁵⁷.

⁵² Hursthouse, 1997, 235.

⁵³ Hursthouse, 1997, 235.

⁵⁴ Her bruker jeg ordet 'kjensgjerninger' slik Tove Pettersen gjør i sin redegjørelse om Hursthouse under «Abortdiskusjonen i nytt perspektiv», *Filosofiens annet kjønn*, 2011.

⁵⁵ Hursthouse, 1997, 236.

⁵⁶ Hursthouse, 1997, 239-240.

⁵⁷ Hursthouse, 1997, 236.

Hursthouse situerer på denne måten abortspørsmålet og setter det inn i en større kontekst. Av dette følger at det ikke kan gis et entydig og klart svar på hvorvidt abort er moralsk riktig eller ei. Aktørene kan være forskjellige, og situasjoner og forutsetninger er ofte ulike⁵⁸. Vi ser at hun også her svarer på kritikken som hevder at dydsetikk har utfordringer knyttet til universalitet. Det riktige spørsmålet man bør stille, er ifølge Hursthouse om aktøren ved å ta abort i den situasjonen hun er i, vil handle dydig, lastefullt eller ingen av delene⁵⁹. Og hun legger til:

«...I have claimed that some abortions, done for certain reasons, would be callous or light-minded; that others might indicate an appropriate modesty or humility; that others would reflect a greedy and foolish attitude to what one could expect out of life»⁶⁰.

Når en kvinne står overfor det vanskelige valget om hun skal få utført en abort eller ei, så trenger hun ifølge Hursthouse å ta i bruk en rekke egenskaper (dyder) i sin vurdering. Hun må være sterk, uavhengig, beslutsom, utvise handlekraft, ha selvtillit, være ansvarlig, seriøs og handle autonomt⁶¹. Og selv i de tilfeller hvor beslutningen om å foreta abort er moralsk riktig, kan det likevel fortsatt være moralsk problematisk, sier hun. Ikke fordi beslutningen er svakt begrunnet, feig, et uttrykk for uansvarlighet eller at man tar lett på situasjonen. Men fordi man i utgangspunktet kanskje manglet dyd, handlet lastefullt og dermed havnet i denne vanskelige situasjonen⁶².

I det følgende vil jeg knytte noen kommentarer til Hursthouse bidrag til abortdiskusjonen. Jeg antar at rettighetstankegangen i abortspørsmålet har vært såpass fremtredende fordi vi tradisjonelt har sett abort som et juridisk spørsmål på moralsk grunnlag. Jeg finner grunn til minne om at jussens område er snevrere enn moralens. Hursthouse nyanserer dette ved å si at selv om en kvinne har juridisk rett til abort, kan vi ikke derav utlede at abort nødvendigvis er moralsk riktig. Dette er en oppfatning jeg tror mange vil være enig i, og ikke en oppfatning som dydsetikk nødvendigvis er alene om. Det er for meg litt uklart om Hursthouse her mener at deontologer kun legger en rettighetstankegang til grunn for abortdiskusjonen. Det vil i så fall være en forenkling som ikke nødvendigvis medfører riktighet. En deontolog vil ikke nødvendigvis mene at såfremt en abort er utført innenfor 12 uke, så vil det under alle omstendigheter være uproblematisk. En deontolog vil trolig også

⁵⁸ Pettersen, 2011, 161.

⁵⁹ Hursthouse, 1997, 235.

⁶⁰ Hursthouse, 1997, 241.

⁶¹ Hursthouse, 1997, 240.

⁶² Hursthouse, 1997, 240.

kunne være enig i at det vil være andre forhold ut over en rettighetstankegang som vil være medvirkende for å avgjøre hvorvidt abort vil være moralsk forsvarlig eller ei. Jeg oppfatter imidlertid ikke at Hursthouse's poeng i denne artikkelen er å argumentere *for* dydsetikk og *mot* andre etiske teorier. Som allerede nevnt er heller ikke hennes hensikt å løse abortspørsmålet, men å vise til hvordan dydsetikk kan *anvendes* og dermed bidra til å bringe inn nye perspektiver.

Slik jeg ser det, er abortspørsmålet svært komplekst. Det er etter mitt syn en politisk debatt som nødvendigvis også bør handle om hva som kan manifesteres i lovverk, og da kommer vi ikke utenom forhold knyttet opp til fosterets status og kvinners rettigheter. En lovgivning vil vanskelig kunne regulere de forhold som faller utenom dette, slik som for eksempel at noen handler lettsindig, tar for lett på situasjonen osv. Når Hursthouse anser rettighetstanken som helt irrelevant og velger å se bort fra denne, er jeg derfor ikke enig med henne på dette punktet. Spørsmål om rettigheter må også inngå i abortdiskusjonen, på lik linje med de mange andre viktige perspektivene hun bringer inn.

Når det gjelder forhold knyttet til fosterets status, så hevder hun at vi ikke innehar den nødvendige kunnskapen vi trenger for å kunne ta hensyn til dette, og det kan derfor heller ikke anses som å være relevant. Men hva mener hun kvalifiserer for 'tilstrekkelig kunnskap'? Artikkelen hennes kom ut for 22 år siden, og mye ny kunnskap er tilført siden den gang. Hvordan forholder vi oss i dag til det vi nå vet? Det kan for meg virke litt for enkelt å sette alt dette til side ut fra en begrunnelse om at det ikke er relevant for saken. Jeg er imidlertid enig i at når abortdiskusjonen *kun* ses i lys av rettighetstankegangen, så har man fjernet spørsmålet om abort fra den konteksten det hører hjemme i. Jussen kan regulere hva som er juridisk rett, men Hursthouse peker på mange andre viktige perspektiver som også må inngå i abortdiskusjonen. Jeg deler henne syn om at det ikke kan gis noen enkle svar. Hver enkelt må selv foreta en vurdering hvor alle relevante perspektiver blir tatt hensyn til.

Dydsetikk blir som nevnt av mange kritisert for å være relativistisk, uforutsigbar og lite handlingsledende. Dette er Hursthouse ikke enig i, men hun innrømmer at dydsetikk stadig må forsvare seg mot moral skeptisisme og kulturell relativisme⁶³. Tove Pettersen har skrevet om Hursthouse bidrag til abortdiskusjonen, og her tar hun også opp nettopp denne typen av kritiske innvendinger ved å si følgende:

«Dette å ikke svare et kategorisk ja eller nei, er det mange som oppfatter som en uforutsigbar og relativistisk tilnærming til etiske spørsmål. Dette er imidlertid ikke riktig. Det dreier seg her om å

⁶³ Hursthouse, 1997, 242.

overlate ansvaret og beslutningen til de som er berørt, de må selv tenke gjennom sin situasjon og selv bære konsekvensene. De som er involvert kan ikke utelukkende handle med utgangspunkt i en regel»⁶⁴.

⁶⁴ Pettersen, 2011, 161.

4 Ny-humeansk retning innenfor dydsetikk

I denne delen vil jeg i korte trekk redegjøre for Hume's posisjon. Dette fordi jeg ønsker å gi leseren en innledende forståelse for hvordan Hume har påvirket Slote. Deretter skal vi mer i detalj se på sentrale elementer som inngår i Slote's teori.

4.1 David Hume

David Hume (1711-1776), skotsk filosof og historiker, hevder at moral er grunnlagt i vår natur, i våre naturlige følelser og ikke i vår fornuft. I 1739 ga han ut *A Treatise of Human Nature*, og dette verket har hatt stor innflytelse for ettertiden. Både Aristoteles og Hume legger en relasjonell ontologi til grunn hvor de ser mennesket som tett forbundet med andre. Mennesket forstås i lys av fellesskapet, og det å være en del av et fellesskap er en viktig forutsetning for å kunne leve et godt liv⁶⁵. Dette synet står i kontrast til for eksempel Hobbes og hans atomistiske ontologi hvor mennesket forstås som alenestående og uavhengig av andre. Slik Hume ser det, vil det sosiale perspektivet være formende for hvordan vi betrakter oss selv og blir betraktet av andre. Det som særpreger Humes etikk, er en utvidelse av følelsenes rekkevidde, eller snarere en innsnevring av tankens⁶⁶.

Hva skjer når vi foretar moralske vurderinger? Hume hevder at når det kommer til moralske vurderinger, er ikke handlingene i seg selv så interessante ut over det faktum at de danner et utgangspunkt for å kunne se *motivene* hos aktøren. Og det er ifølge ham motivene hos aktøren som er objektet for våre dommer. Vi vurderer aktøren ut fra hva handlingen sier om dennes karakter, og vi feller dommer gjennom approval (billigelse) eller disapproval (misbilligelse, avsky)⁶⁷. Grunnlaget for moralske dommer er derfor ikke fornuften, men følelsene, noe Hume utdyper slik:

«You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but it is the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or

⁶⁵ Hume, 2005, 768.

⁶⁶ Næss, 2001, 484.

⁶⁷ Approval konnoterer noe i retning av 'bifall', 'godkjenning', 'billigelse'. Disapproval konnoterer 'misbilligelse', 'fordømmelse' eller 'avsky'. Jeg vil i det videre i hovedsak benytte de engelske termene 'approval – disapproval'.

character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it”⁶⁸.

Moral er derfor mer *følt* enn *bedømt*, hevder Hume⁶⁹. Det er med andre ord en egenskap ved oss som følende subjekt som ligger til grunn for at vi feller den moralske dommen. Hume er blitt kritisert for å være subjektivistisk fordi det hevdes at svarene man kommer frem til vil variere fra person til person. Han forsøker å imøtekomme denne kritikken ved å vise til at når vi alle «ser inn i vårt eget bryst», så er det noen grunnleggende like tilbøyeligheter vi finner, noen universelle, allmennmenneskelige disposisjoner. Dette gir opphav til tilnærmet like følelsesmessige reaksjoner fra det ene subjektet til det andre. Hume legger med andre ord et premiss om homogenitet i menneskenaturen til grunn, og dette gjør at han mener å unngå problemet med relativisme⁷⁰.

Slik Hume ser det, har fornuften å gjøre med faktiske, deskriptive forhold i verden, forhold som kan gis en sannhetsverdi. Fornuften er desinteressert, nøytral og kan ikke i seg selv sette i gang et ønske om å handle på en bestemt måte. Det som kan motivere til handling er ikke deskriptivt, men må være ladet av noe positiv eller negativt, en følelse eller interesse – noe som gir utsikt til behag eller ubehag, noe han utdyper slik:

“Nothing can be more real, or concern us more, that our own sentiments of pleasure and uneasiness; and if these be favorable to virtue, and unfavorable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behavior”⁷¹.

Når Hume leser andres verker, så sier han at han ofte slås av at det skjer et skifte i resonnementene. Det skjer en overgang fra beskrivelse av hvordan noe faktisk *er* til hvordan noe *bør* være, med andre ord et skifte fra det deskriptive til det normative. Dette fenomenet kalles den naturalistiske feilslutningen, og Hume omtaler skiftet slik:

«This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it”⁷².

⁶⁸ Hume, 2005, 761.

⁶⁹ Hume, 2005, 762.

⁷⁰ Arne Johan Vetlesens forelesning ved UIO 6. mars 2013.

⁷¹ Hume, 2005, 761.

⁷² Hume, 2005, 761.

Fra et metaetisk perspektiv, anses Humes posisjon for å være non-kognitivistisk. Innenfor denne posisjonen skiller man skarpt mellom fakta spørsmål og verdispørsmål. Det er ifølge Hume en logisk kløft mellom er-utsagn og bør-utsagn. Det ene representerer et faktautsagn og fremstår som deskriptivt og konstaterende, det andre er et verdiladet og normativt utsagn. Når vi feller en moralsk dom, så gjør vi derved en vurdering gjennom å uttrykke en følelse eller holdning. Og det er følelsen *sympati* som er det sentrale og som utgjør selve kilden for vår moralske dom⁷³. Et viktig poeng for non-kognitivist er at moralske dommer motiverer oss direkte til å handle. Dette står i kontrast til hva Aristoteles vil mene. Han anses på linje med Platon som å være kognitivist. Moralske dommer vil etter deres syn være uttrykk for trosoppfatninger. Det er noe verdifullt ved selve handlingen som gjør at vi responderer kognitivt⁷⁴. Gode eller riktige handlinger er ifølge et non-kognitivistisk utgangspunkt ensbetydende med moralske sannheter, og moralske utsagn vil kunne avgjøres ved hjelp av fornuften. Det ligger til grunn en oppfatning om at alle mennesker naturlig streber etter lykken, *eudaimonia*. Dette er et felles, gitt mål som anses som etterstrebellesverdigg i seg selv, og det at vi søker dette er selve kjennetegnet ved å være menneske. Noe forenklet sagt kan vi si at kognitivismen tillater verdier uttrykt gjennom normative utsagn, mens non-kognitivist bare tillater fakta eller deskriptive utsagn.

4.2 Michael Slote's dydsetikk

Michael Slote er professor i etikk ved University of Miami. Han har i de siste årene arbeidet i skjæringspunktet mellom dydsetikk, omsorgsetikk og moralsk sentimentalisme. Om seg selv sier han at han *har vært* og *er* dydsetiker, men presiserer at han på det normative nivået anser seg som omsorgsetiker. Han viser til Nel Noddings og Carol Gilligan, som begge er markante innenfor feministisk etikk, og sier at disse to har påvirket ham til å bevege seg bort fra å være aristoteliker og mot en ennå mer sentimentalistisk versjon av moralitet⁷⁵. Slote har gitt ut en rekke bøker innenfor etikk, moral psykologi og politisk filosofi. I 2007 utkom *The Ethics of Care and Empathy*. Her argumenterer Slote for at vi gjennom kunnskap om aktørers empatiske reaksjonsevner får et grunnlag for å rettferdiggjøre normative moralske påstander og distinksjoner. I 2010 ga han ut *Moral Sentimentalism* hvor han utdyper og forklarer sin

⁷³ Hume, 2005, 774.

⁷⁴ Dette står i kontrast til for eksempel Hume som vil kunne mene at vi responderer på handlingen, men responsen er ureflektert og ikke kognitiv.

⁷⁵ Slote, 2010, innledningen.

normative teori samtidig som har redegjør for den metaetiske bakgrunnen for dette⁷⁶. Jeg vil redegjøre for Slote's teori med utgangspunkt i hva han skriver om i *MS*, men der hvor jeg finner det formålstjenlig, vil jeg også vise til utdrag fra blant annet *ECE* for på best mulig måte få frem de sentrale poengene innenfor Slote's dydsetikk.

Vi tenker gjerne på moralsk sentimentalisme som en viktig moralfilosofisk bevegelse fra 1800-tallet, og vi assosierer den med navn som Hume, Hutcheson og Smith. Slote sier i innledningen at han ønsker å forsvare denne retningen og sette den inn i vår tid. Han viser til at vi kan se tydelige tegn i tiden på at sentimentalisme har gjenoppstått, særlig innenfor omsorgsetikk og nyere tilnærminger til dydsetikk som har sitt utgangspunkt i Hume snarere enn i Aristoteles (*MS*, 3).

Ifølge Slote må en gjenoppliving av sentimentalisme vise like stor interesse for det metaetiske som for det normative, begge deler er viktig og må knyttes sammen, sier han⁷⁷. Slote viser til at på flere felt skiller han seg fra Humes posisjon, men det sentrale de har til felles beskriver han slik:

«However, *like* Hume, I shall be understanding moral meaning in relation to a theory of approval and disapproval that can be formulated in strictly sentimentalist terms and that, in particular, relies on what Hume called sympathy, but we now refer to as empathy”(MS, viii).

Slote hevder med andre ord at empati former grunnlaget både for å handle moralsk og samtidig for å forstå hva vi gjør når vi feller moralske dommer. Han argumenterer for at empati er en psykologisk motiverende mekanisme som konstituerer det sentrale elementet både i moralsk motivasjon og i prosessen med å foreta og forstå moralske påstander (*MS*, 5). Slote's teori handler med andre ord om *moralske vurderinger* hvor det sentrale er å avgjøre hva som er moralsk riktig og godt. Dette poenget kommer jeg tilbake til senere i besvarelsen. Men først vil jeg redegjøre for hvordan Slote argumenterer for sin teori.

⁷⁶ Jeg vil i teksten referere til disse verkene som henholdsvis '*ECE*' og '*MS*' og føye til sidehenvisninger når ikke noe annet bør nevnes.

⁷⁷ Metaetikk betyr opprinnelig «etter» eller «over». Metaetikken stiller spørsmål om moralske spørsmål: Er svarene objektive og sanne, representative mot en tilstand i verden som kan bedømmes som riktig eller gal? Hvordan kan vi rettferdiggjøre en type svar fremfor et annet? Skal man legge fornuften eller følelsene til grunn for våre vurderinger? (Smith, 1994, 2).

4.3 Empati er sementen innenfor det moralske universet⁷⁸

Når vi forsøker å leve gode, moralske liv, er vi ifølge Slote opptatt av hvordan våre handlinger påvirker andre. Vi berøres av og har omsorg for andre mennesker, både dem i vår umiddelbare nærhet, men også dem som er mer fjerne for oss. Vi foretar moralske vurderinger og vi følger normer og regler som bidrar til at både vi selv og andre kan leve rettferdig og godt. Empati er uten tvil helt avgjørende for alle disse situasjonene, og det er noe av bakgrunnen for at Slote hevder at empati er sementen innenfor det moralske univers. Som vi ser, er det relasjonelle aspektet viktig for ham, slik det også er for Hume.

Termen 'empati' ble først introdusert tidlig i det 20 århundre i en oversettelse av det tyske ordet '*Einfuehlung*', men referansen til termen er ikke ny. Både Smith og Hume har skrevet om dette, men benyttet termen 'sympati' for å referere til det vi i dag omtaler som empati. Slote gjør en distinksjon mellom disse begrepene ved å snakke om å *føle noens smerte* og å *føle for noen som har smerte*. Han nyanserer dette slik:

«Thus empathy involves having the feelings of another (involuntarily) aroused in ourselves, as when we see another person in pain. It is as if their pain invades us, and Hume speaks, in this connection, of the *contagion* between what one person feels and what another person feels. He also talks of one person's feelings being *infused* into another person. However, we can also simply feel sorry for, bad for, the person who is in pain and positively wish them well, and that is what we mean by sympathy" (MS, 15).

Vi ser her at Slote beskriver empatiske følelser som noe som smitter over i oss. Vi reagerer på det å bevitne en annens reaksjon ved ufrivillig å få overført samme følelse selv. De sympatiske følelser, derimot, er av en annen karakter. Vi overtar dem ikke på tilsvarende måte, og våre følelser er således ikke identiske med dem vi føler med, hevder han.

Det er som nevnt de empatiske følelsene Slote legger til grunn i sin teori. Ifølge ham ligger evnen til å føle empati i vår menneskelige natur. Slote viser til Marin Hoffmann som argumenterer for at vi utvikler empati gjennom flere ulike stadier, og at forbindelsen mellom empati og vår sosiale, altruistiske og moralske motivasjon er mer tvetydig i tidligere stadier enn senere i vår utvikling (MS, 17)⁷⁹. Vi kan for eksempel se at helt nyfødte barn kan vise stress og begynne å gråte når de hører andres gråt. Vi snakker gjerne om «sympati-gråt», og det kan virke som om gråt på denne måten er smittsomt. Men etter hvert som barnet vokser til, utvikles både konseptuelle og lingvistiske ferdigheter. Barnet får mer erfaring og en bedre

⁷⁸ Denne overskriften refererer til Slote's tittel på første kapittel i MS, 13.

⁷⁹ Slote gjengir Hoffmans argumentasjon på denne måten i MS, 16-17.

forståelse for andre, og gjennom dette vil en mer moderert form for empati kunne utvikles. Den mer utviklede empatien vil kunne anvendes i situasjoner som går ut over akkurat det som skjer i øyeblikket. Det vil derfor ifølge Hoffman være mulig for et normalt utviklet barn å forstå hvordan andre tenker og være i stand til å se saken fra den andre parts side (MS, 17). De kan med andre ord identifisere seg med andre, men denne typen identifisering er ikke ensbetydende med en total sammensmeltning av den andre, hevder Hoffman, og utdyper dette slik: «...genuine and mature empathy doesn't deprive the empathic individual of her sense of being a different person from the person she empathizes with» (MS, 17). Etter hvert som vi utvikles fra barn til voksen, vil vi også gradvis utvikle våre empatiske evner. Foreldre og andre rollemodeller spiller en avgjørende rolle gjennom å vise holdninger, væremåter og hva som er viktig. Utvikling av empati skjer gjerne i stor grad gjennom å observere og imitere andre, bli korrigert på en konstruktiv måte og få anledning til å gjøre sine egne erfaringer underveis. Slote peker imidlertid på et viktig poeng når han sier følgende:

«Empathy comes in degrees, and that is a pervasive feature of our moral psychology. And just as the presence or operation of empathy is necessary to caring (or concern) for others generally, the literature of moral development indicates that differences in the strength or force of empathy make a difference in *how much* we care about the fate of others in various different situations» (MS, 21).

Poenget med at evnen til empati varierer, og at empati fremkommer i ulike grader, utgjør etter min vurdering en stor svakhet med Slote's teori, noe jeg vil komme nærmere tilbake til i 4.4 og i del 5. Her vil jeg imidlertid kommentere et par andre forhold. Jeg er helt enig med Slote i at moralsk utvikling er svært viktig, og at denne utviklingen i stor grad skjer gjennom imitasjon, gjennom praksis og ved hjelp av korrigeringer underveis. Men jeg får ikke denne beskrivelsen til å stemme med hans teori for øvrig. Han starter med en beskrivelse av empati som en ren, ureflektert følelse, som sympatigråt, og går over til å snakke om en mer modnet evne til empati hvor man er i stand til å ta inn andres perspektiv og forstå hvordan andre har det. Dette siste fordrer etter mitt syn bruk av rasjonalitet. Man må ha evnen til å resonnere og på denne bakgrunn blir i stand til å forstå den andres situasjon. Hvordan henger dette sammen med hans beskrivelse av empati som en ren, ureflektert følelse som vekkes i oss? Det virker på meg som om han til tider forlater den opprinnelige betydningen han legger i begrepet og går over til å snakke om noe annet uten at dette blir redegjort for. For meg fremstår han derfor som inkonsistent og uklar på dette punktet.

Jeg stiller også spørsmål til om det virkelig er slik at man må *føle* noe for å kunne ha empati med andre? Det å vite hvordan den andre har det krever ikke nødvendigvis at man må

være i en bestemt følelsesmessig tilstand. En lege eller prest vil for eksempel kunne vise god omsorg og ha empati uten nødvendigvis å føle så mye. Slik jeg ser det, *kan* empati derfor motivere til moralske handlinger, men empati behøver ikke alltid være en nødvendig forutsetning.

Tove Pettersen kritiserer noe av det samme poenget når hun tar i bruk begrepet 'moden omsorg'⁸⁰. Ved å skille mellom moden og umoden omsorg, ønsker hun å utfordre dikotomien mellom følelser og fornuft. Moden omsorg betyr ifølge Pettersen at aktøren mestrer å bruke både fornuften og følelsene, mens ved umoden omsorg brukes bare den ene av delene⁸¹. Hvis vi igjen tenker på yrker som lege og prest, så ønsker vi at disse skal opptre profesjonelt, og i dette legger vi oftest at de har et balansert forhold mellom både følelser og rasjonalitet. Vi ønsker med andre ord ikke at de skal la seg styre av følelser alene. Slik jeg ser det, fremstår derfor ikke Slote's teori som overbevisende på dette punktet.

Slote argumenterer for en *etisk naturalisme* hvor empati som sagt er selve kriteriet for moralske vurderinger. Empati er naturlig partisk, hevder Slote. Han forklarer dette med å vise til at vi vanligvis føler mer empatisk bekymring eller interesse overfor potensiell eller reel skade eller smerte som rammer noen i vår umiddelbare nærhet enn om dette skulle ramme noen vi knapt kjenner eller har hørt om. Dette er i tråd med hva vi vanligvis tenker, mener han. Slote argumenterer for at det vil være moralsk verre å avstå fra å redde et barn fra å drukne rett foran deg enn det ville være å ikke gi penger til Oxfam som du mener vil redde et barn fra å sulte i et land langt borte⁸². Og han legger til: «Empathy is conceived by Hume as a causal mechanism, so it is no wonder that it can be regarded as operating via the same factors or principles as (Hume ascribed to) causation generally» (MS, 14). Kausalitet påvirkes av faktorer som blant annet tid, sted og grad av likhet, og man kan ifølge Slote derfor anta at empati når den anses som kausal, fungerer på samme måte.

⁸⁰ Tove Pettersen skriver om moden omsorg i *Comprehending Care* hvor hun blant annet sier følgende: «Intuitively we tend to understand 'care' as care for others, and that the more other-directed care is, the better. The notion of mature care, however, involves as much concern for oneself as it does for others. Mature care implies a balancing between the interests of self and others». Pettersen, 2008, 14.

⁸¹ Pettersen, 2001, 15.

⁸² Dette er et syn som Peter Singer ikke er enig i, og Slote viser på s 22 til at Singer stiller spørsmål ved våre vanlige oppfatninger på dette området. Det faller imidlertid utenom mitt fokusområde å gå videre inn på denne diskusjonen her, jeg nøyer meg med å vise til de ulike oppfatningene.

4.4 Hvordan felle moralske dommer?

Som vi har sett, vil Slote med sin teori redegjøre for den kausale mekanismen om approval/disapproval som ligger til grunn for våre moralske vurderinger. Han argumenterer for at fokus bør være på aktørens karaktertrekk snarere enn på konsekvensene av handlinger. For å illustrere hvordan han mener moralske dommer blir felt, kan det være nyttig at vi ser for oss 3 personer som alle har ulike roller i denne prosessen. Enkelt sagt kan vi tenke oss et *offer* som på en eller annen måte trenger hjelp, en *aktør* ser dette og handler, og en *tilskuer* står på siden og observerer det som skjer. Slote skiller mellom to helt grunnleggende distinksjoner når det gjelder empati, og disse konstituerer samlet den mekanismen som gjør at vi kan felle moralske dommer. Først har vi hva han betegner som en første-ordens empati som er *følt av aktøren* overfor dem som lider på en eller annen måte. En empatisk aktør vil gjerne handle med utgangspunkt i denne følelsen og forsøke å hjelpe dem som trenger det i denne konkrete situasjonen. Samtidig har vi også en andre-ordens empati som inntreffer når vi som tilskuer observerer aktøren som handler. Slote beskriver dette slik:

«When we empathize with agential empathy, what we are doing is very different from what the agent is doing. The empathically concerned agent wants and seeks to do what is helpful to some person or persons... Empathic agents feel empathy, for example, *with* (the point of view of) certain people their actions may affect and are concerned *for or about* (the welfare or wishes of) those people. But when we feel empathy with empathically concerned agents (as agents), we empathize with *them*, not with the people they are empathizing with or focused on. We empathize, in other words, *with what they as (potential) agents are feeling and/or desiring*, and such empathy is, I believe, the core or basis of moral approval and disapproval” (MS, 34).

Det er med andre ord *tilskueren* (observatøren) som er den moralske dommeren. Og tilskuerens følte andre-ordens empati trigges av aktørens empati overfor offeret. Tilskuerens andre-ordens empati konstituerer selve grunnlaget for approval/disapproval hvor det felles en dom over aktørens respons på offerets situasjon. Dommen felles på bakgrunn av tilskuerens reaksjon i form av ‘empatisk varme følelser’ som leder til approval (godkjenning, bifall), og tilsvarende ‘empatisk kalde følelser’ som leder til disapproval (fordømmelse, misbilligelse).

I siste halvdel av MS tar Slote selv opp flere kritiske innvendinger mot sin teori, og forsøker å svare på disse for derved å styrke sin egen posisjon. Jeg vil i det følgende redegjøre for noen av disse. Slote viser til at sentimentalismen ofte blir kritisert for å legge for stor vekt på følelser siden disse kan være både ustabile og lett påvirkelige. Mange stiller seg derfor spørrende til hvordan følelser kan danne grunnlag for våre moralske dommer. Som jeg har vært inne på, er denne innvendingen etter min oppfatning svært sentral og kan utgjøre et stort

problem for sentimentalisme og dermed også Slote's teori. Det er et faktum at noen mennesker har liten eller ingen evne til å føle empati overfor andre, man mener for eksempel at psykopater totalt mangler denne evnen. Samtidig vet vi at evnen til å føle empati kommer i litt ulike grader, noen personer kan vi karakterisere som svært empatiske mens andre gjerne kan oppfattes som å ha mindre av denne evnen. Små barn har mindre evne til empati, men for de fleste av oss vil våre empatiske evner utvikles etter hvert som vi modnes som mennesker. Slote hevder dessuten at det kan virke som om det er forskjell på kvinner og menns evner til å føle empati. Dette poenget tar han opp i *ECE* hvor han blant annet sier følgende:

«A good deal of the evidence concerning the greater empathic tendencies of girls and women derives from studies indicating that having, at various stages, higher levels of testosterone makes boys and men more aggressive and less socially perceptive and empathic than girls and women» (*ECE*, 72).⁸³

Disse forskjellene mener han fortsatt vil være der selv om vi forsøker å endre den sosiale praksisen. Men til tross for forskjeller, så har kvinner og menn i stor grad *en felles evne* til empati, noe Slote særlig vektlegger i *MS*. Det viktigste er derfor at vi vurderer empatisk omsorg med referanse til denne felles evnen som både kvinner og menn har fremfor å legge for stor vekt på kjønnsforskjellene, hevder han (*MS*, 138).

Slote mener at hans teori forklarer at mennesker uten evne for empati, ikke bare mangler denne dyden, men heller ikke er i stand til å felle moralske dommer. De kan lære seg koder og normer for hvordan oppføre seg, fremstå som empatiske, men de vil ikke være i stand til å forstå hva dette innebærer, heller ikke være i stand til felle moralske dommer i form av approval/disapproval (*MS*, 36)⁸⁴.

Når følelser er ustabile og upålitelige, kan dette igjen påvirke objektivitet når vi skal felle moralske dommer. Slote illustrerer dette blant annet ved å vise til konflikten mellom den muslimske og den vestlige verden. På begge sider er det mye hat knyttet til blant annet politiske hendelser, krigføring og terror, og det kan fremstå som helt umulig at noen av partene har evne til å være empatiske eller objektive innstilt til hverandre. Dette er ifølge Slote et eksempel på at begge parter har manglende empati overfor hverandre, noe som igjen

⁸³ Vi ser at Slote argumenterer for at det er forskjeller grunnlagt i vår natur mellom henholdsvis kvinner og menns evne til å føle empati. Dette er et mye omdiskutert tema hvor mange vil si seg uenig med ham. Dette temaet faller imidlertid utenom mitt fokusområde, slik at jeg her bare nøyer meg med å konstatere hva som er Slote's oppfatning.

⁸⁴ Slote referer til en analogi med blinde personer som mangler evnen til å se. De er derfor ikke i stand til å vite noe om farger og kan heller ikke fullt ut forstå hvordan det oppleves å se farger. Både blinde og psykopater mangler ifølge ham den nødvendige *erfaringen* for å kunne ha *forståelse*. (*MS*, 55).

bidrar til å undergrave objektiviteten. Han argumenterer for at selve fenomenet empati har en viktig rolle å spille også her, noe han forklarer slik: «.. objectivity with respect to ideas, facts, and/or arguments is basically and solely a matter of being empathic in certain (as yet here unspecified) ways» (MS, 142). Han hevder at en objektiv person vil være empatisk innstilt overfor synspunktene til dem hun diskuterer med, selv om hun ikke nødvendigvis er enig (MS, 143). For å være objektiv, fordres det at man er villig til å forsøke å se saken fra den andre parts side, at man forsøker å se det med et velvillig blikk, i et fordelaktig lys slik den andre part ser det (MS, 149). Man viser på denne måten en empatisk holdning overfor den andres synspunkter uten av man behøver å være enig eller trenger å moderere sine egne synspunkter.

Slote er etter min oppfatning ikke overbevisende på dette punktet. Jeg gir ham rett i at man bør tilstrebe å være objektiv, forsøke å se saken fra den andre parts side og være empatisk innstilt overfor den andre. For å være i stand til dette, trenger vi følelsen empati, men mitt poeng er at vi også i stor grad trenger rasjonalitet. Vi kommer etter min vurdering ikke utenom at rasjonalitet også er helt nødvendig. Når vi tenker på konfliktene mellom den muslimske og den vestlige verden, eller mellom jøder og palestinere, så ser vi at partene er preget av et enormt sterkt hat til hverandre. De sterke følelsene er knyttet til blant annet kultur og religion og blir langt på vei derfor også legitimert. Hvordan skal partene i disse konfliktene klare å se hverandre på en objektiv måte når de i utgangspunktet anser hverandre som bitre fiender, som terrorister? Kan man forvente at partene skal føle seg empatisk innstilt overfor hverandre? Og er dette i så fall mulig når man kun legger vekt på følelser og ikke vektlegger bruk av rasjonalitet?

En annen innvendig går på at når vi feller moralske dommer, så er approval eller disapproval en *holdning* overfor aktøren, ikke mot offeret som aktøren er opptatt av. Det kan derfor være naturlig å stille spørsmål ved hvordan den empatiske følelsen av varme som aktøren føler overfor offeret kan danne grunnlag for en moralsk dom hos tilskueren? For å svare på dette, viser Slote til at de to formene for empati har forskjellig kilde. Første-ordens empati utløses hos aktøren når han ser andre lide, i dette tilfelle er offeret kilden. Andre-ordens empati er empati følt som en respons på empati og har dermed en annen type kausalitet, hvor kilden er aktøren. Slote forklarer dette slik: «..moral approval is a kind of second-order empathy and to that extent differs from the empathy of agents concerned simply with how other people may be effected by their actions» (MS, 39). Han slår dermed fast at

approval og disapproval er varme og kalde følelser som er en del av en empatisk, kausal respons til de motiver, holdninger og følelser en aktør utviser.

Når moralske vurderinger er grunnlagt i følelser som approval og disapproval, har flere kritisert at man ikke tar hensyn til at når vi enten bifaller eller fordømmer noe, så involverer det en *vurdering* av riktighet eller feil ved en bestemt type handling, motiv eller egenskap. Kritikerne mener derfor at argumentasjonen blir sirkulær. Slote er imidlertid ikke enig, og hevder at ingen ting av det som sies om empati som det grunnleggende for approval-disapproval forutsetter eller forplikter seg til noen moralsk vurdering. Han utdyper dette slik:

«The idea that moral approval doesn't require a moral judgment about rightness may seem odd and implausible at first, but the empathic reaction of being warmed by someone's helpfulness toward others doesn't appear to involve any judgment and *does* seem to involve a positive emotional attitude toward the person (s' helpfulness), one that contrasts with the empathic "chill" we take from seeing (learning about) someone else's cruelty or indifference toward others, a chill that it is natural to describe as constituting or involving a negative feeling toward the cruel or indifferent person (s' behavior)" (MS, 45-46).

Vi føler med andre ord varme eller kalde følelser ved å observere aktørens empatiske reaksjon. Den opplevde kulden vil ifølge Slote motivere oss til å avstå fra denne typen handlinger vi reagerer på, og tilsvarende vil den varme følelsen motivere til å fremme tilsvarende handlinger som vi observerer. Denne forklaringsmodellen hverken forutsetter eller gjør bruk av moralske vurderinger, mener han⁸⁵.

Slote holder seg på det metaetiske nivået når han diskuterer hvorvidt moralske dommer kan være sanne, objektive og motiverende. Han refererer til Nagel som hevder at en etisk vurdering kan være både objektiv og naturlig motiverende fordi oppfatningen om at man i fremtiden vil ha grunn til å gjøre noe bestemt, helt naturlig kan motivere oss til å foreta oss noe nå som vil påvirke det vi ønsker å gjøre i fremtiden⁸⁶. Slote bruker eksemplet om at hvis du vet du må beherske italiensk i *fremtiden*, vil dette motiverer deg til å lære italiensk *nå*. Slote slår dermed fast at selv om vi i fremtiden vil ha en grunn for å gjøre noe bestemt, så er ikke dette bare subjektivt og rent følelsesmessig basert. Og han legger til: «...Nagel has given us a/one very plausible case where objectivity and prescriptivity come together» (MS, 51). På denne bakgrunn vil derfor Slote hevde at moralske vurderinger kan være både objektive og motiverende. Han oppsummerer empatiens funksjon slik:

⁸⁵ Her ser vi en tydelig parallell til hva jeg var inne på i 4.1. hvor Hume hevder at moral er mer *følt* enn *bedømt*. Hume, 2005, 762.

⁸⁶ Nagel refereres på denne måten av Slote på side 50. For ytterligere informasjon, se Nagel. *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970.

«We have argued that empathy enters into approval and disapproval, and since sentimentalism holds that our attitudes of approval and disapproval enter into the making of moral judgments, we can conclude that empathy enters into our understanding of moral claims (which is what the empathy-understanding-hypothesis asserts) *because attitudes/feelings of approval/disapproval enter into the making of moral judgments*” (MS, 53).

Når vi ser empatiens rolle i våre moralske vurderinger på denne måten, kan dette hjelpe oss til å forstå både hvordan og hvorfor moralske påstander virker motiverende, hevder han.

Innenfor metaetikk anses det som en nødvendighet at moralske påstander har en motiverende kraft, og Slote mener følgelig å ha oppfylt dette vilkåret. Samtidig legger han til at sentimentalisme forstått slik, er konsistent med tanken om at moralske vurderinger er både objektive og deskriptive (MS, 54). Vi ser at Slote på en grundig måte har redegjort for hvordan vurdere en handlings moralske status, og han har vist at empati nødvendigvis er partisk. Slik jeg ser det, er hans teori om følelser problematisk, og jeg er kritisk til at følelser tillegges såpass stor vekt i teorien om moralske vurderinger. Dette poenget vil jeg komme tilbake til i del 5.

4.5 Hvordan utlede fra ER til BØR?

Slote mener, i motsetning til Hume, at man kan slutte fra *er* til *bør*, og han argumentere for dette på en semantisk og sentimentalistisk måte. Han hevder at vi kan fastsette referansen av moralske termer på tilsvarende måte som Kripke gjør når han hevder at *erfaringen av å se rød* fastsette referansen av den objektive termen «rød». En blind person vil ifølge Kripke ikke ha erfaring med å se farger og vil derfor vanskelig kunne forstå hva farger er (MS, 58). På tilsvarende måte vil en person som ikke har *erfart* hva empati er, heller ikke *forstå* hva empati innebærer. Slote forklarer dette slik:

«..it may be a priori that if a person fully has the concept of rightness and/or moral goodness, they are capable of empathy with others and capable via empathic mechanisms of being warmed (and chilled) by what others do” (MS, 60).

Når det gjelder fastsettelse av referansen for termer som ‘moralsk godt’ eller ‘riktig’, så kan vi ifølge Slote si: «..it is a priori that moral goodness (or rightness) is whatever feelings of warmth directed at agents and delivered by mechanisms of empathy are caused by” (MS, 61).

Med dette som utgangspunkt starter han sin argumentasjon som ifølge ham tillater at man kan utlede *bør* fra *er*:⁸⁷.

Premiss 1: We approve of fully kind actions

Premiss 2: What causes approval in us is morally right or good

Konklusjon: Fully kind actions are right or good

Slote konkluderer med å si: «This is a clearly normative moral claim, and I will assume here, as earlier, that if we can derive it from factual and semantical assumptions, we have in a meaningful and important sense deduced an ought from an is» (MS, 75). Han sier videre at den semantiske sannheten som argumentet hviler på, er tanken om at det som forårsaker godkjenning i oss om hva som er riktig eller galt, er avhengig av antakelsen om at det er a priori at godkjenning er empatisk basert varme følelser rettet mot aktøren som handler. Vi har også en antakelse om at oppfatningen av 'riktig' ikke kan forstås uten at man er i stand til å føle empati. Derfor er det a priori at empatisk omsorg i form av godhet, velvilje, medfølelse og humanitet involverer varme følelser rettet mot andre (MS, 76). Hvis man er villig til å akseptere disse forutsetningene, mener Slote at man kan se hvordan de støtter opp under den metaetiske antakelsen som hans utledning av *bør* fra *er* hviler på (MS, 76).

Her er det mye å si om Slote's fremstilling og argumentasjon. Han har som nevnt en naturalistisk teori om *moralsk vurderinger*, hvor det sentrale for ham er å avgjøre hva som er moralsk riktig. Hos ham er det observatøren som er den moralske dommer. Første premisset i argumentasjonsrekken, «We approve of fully kind actions», utgjør ifølge ham «er-premisset» av argumentet. Vi ser at Slote gir en deskriptiv beskrivelse av noe som skjer når han viser til at vi har emosjonelle responser. Vi har å gjøre med en empatisk kausal reaksjon ut fra noe vi observerer, og denne reaksjonen i oss i form av en bestemt følelse (andre-ordens empati), danner grunnlaget for at vi godkjenner den gode handlingen vi observerer. Spørsmålet er om dette premisset kan sies å være gyldig og korrekt. Approval skjer i følge ham på bakgrunn av emosjonelle responser, følelser i oss. Jeg har tidligere redegjort for innvendinger som går på at følelser kan være både upålitelige, påvirkelige, ustabile, forekommer i ulike grader osv., og

⁸⁷ Her vil jeg oppsummere Slote's argument fra side 75 på en måte som jeg håper tydeliggjør hans premisser og konklusjon. Etter å ha redegjort for hans utdypende forklaring på argumentet, vil jeg kommentere hans argumentasjon.

alle disse forhold gjør at følelser kan være vanskelig å si noe sikkert om. Det er derfor knyttet stor grad av usikkerhet til sannhetsverdien i første premiss.

I andre premiss skjer selve fastsettelsen av referansen for de moralske termene. Det som skaper approval i oss, er moralsk riktig og godt, sier han. Vi ser at han bruker evaluerende normative termer og knytter disse opp til bestemte følelsesmessige fenomener. Slote gjør med andre ord et skifte fra følelsesmessige, deskriptive fenomener over til det semantiske, normative nivået, 'good/bad'. Spørsmålet er om han lykkes. Han hevder at våre varme, gode følelser knyttes til det som er moralsk riktig. Her vil jeg vise til at slik behøver det ikke nødvendigvis å være. Hvis vi tenker på den pågående konflikten i Midtøsten, ser vi at hat på begge sider gjennom hele historien har preget partene i deres handlinger. Partene fremstår som hverandres største fiender. Hvis en jøde dreper en palestiner, vil derfor handlingen, sett fra et jødisk perspektiv, bejubles og hylles fordi en fiende er eliminert. Slik jeg forstår Slote's andre premiss («What causes approval in us is morally right or good»), vil en slik handling, innenfor en jødisk kontekst, kunne frembringe gode, varme følelser og dermed vurderes til å være en god og riktig handling. Men slik er det jo faktisk ikke. Handlingen vil i høyeste grad være moralsk klanderverdig. Premisset fremstår derfor etter min vurdering som feil. Jeg må innrømme at jeg har problemer med å forstå både hva Slote sier her og hvordan han argumenterer. Det blir problematisk både når han forsøker å forklare fastsettelse av referansen for moralske termer, men særlig også når han argumenterer for å kunne utlede *bør* fra *er*. Argumentet i sin helhet fremstår ikke som logisk gyldig. Teorien hans fremstår for meg på dette punktet som ufullstendig, og Slote lykkes etter min oppfatning ikke med å utlede *bør* fra *er*.

4.7 Bruk av moralsk dømmekraft

Slote diskuterer i *MS* i hvilken grad moral kan utledes av regler og prinsipper. Han argumenterer på sin side for en moralteori som tar utgangspunkt kun i følelser, og hevder at empati alene er det som konstituerer moralske dommer. For å illustrere sitt poeng, viser han til et eksempel hvor en sønn etter en lengre periode med krevende omsorg for sin syke mor, opplever at han er helt utslitt, gått helt tom, og han har ikke mer å gi. Sønnen fristes derfor til å droppe en viktig avtale med legen, noe som vil være viktig for morens videre helbred, og vurderer å dra på kino i stedet. Man skulle tro at sønnen i denne spesielle situasjonen ville ha nytte av regler, prinsipper eller påbud for å motstå fristelsen for å avstå fra å yte omsorg

overfor sin mor. Men slik er det ikke, mener Slote, og hevder at man likevel kan ha indre ressurser som gjør at man motstår fristelsen uten at prinsipper eller regler er involvert (*MS*, 85). Når sønnen blir klar over konsekvensene av den handlingen han er i ferd med å gjøre, vil han ifølge Slote «våkne opp». En erkjennelse av hva hans manglende omsorg vil kunne resultere i, vil på et vis kunne 'kick-starte' de varme og omsorgsfulle følelser han har overfor sin mor, noe som igjen vil motivere ham til å fastholde avtalen med doktoren og samtidig avstå fra å gå på kino. Slote utdyper dette videre:

«Fatigue, temptation, and impulse may make us for a while forget our kindness or our love for another, may tip us, in effect, toward a moral capsizing, but if we are genuinely and appropriately caring, the tipping boat will also have a built-in tendency to right itself, regain its balance, a tendency activated by realizing the dire consequences of acting on the felt (countermoral) temptation (*MS*, 85-86).

Slote hevder at en slik sterk følelse vil være tilstrekkelig til å forhindre at sønnen foretar en umoralsk handling. Men er det virkelig bare noe kausalt følelsesmessig som skjer her? Det kan virke som om det er selve *refleksjonen* rundt konsekvensene av handlingen som får sønnen til endre atferd. Som jeg har vært inne på tidligere, later det til at det i Slote's følelsesbaserte teori likevel sniker seg inn noen elementer av rasjonalitet. Og hva er egentlig sønnens reelle motivasjon? Slote hevder på sin side at sønnens tenkning er følelsesmessig og motiverende. Når sønnen innser konsekvensene, vil det i seg selv være nok til å forsterke den naturlige følelsen han i utgangspunktet har, noe som igjen fører til at han treffer den riktige moralske avgjørelsen (*MS*, 86)⁸⁸.

Slote hevder altså at naturlig motivasjon ikke trenger støtte fra regler eller prinsipper, men er tilstrekkelig i seg selv til å sikre god handling (*MS*, 99). Han diskuterer likevel et par eksempler hvor dette ikke nødvendigvis ser ut til å stemme. Innenfor helsevesenet er det ikke uvanlig av helsearbeidere opplever å bli utbrent, noe som kan føre til at de opplever å ikke ha mer omsorg å gi og derfor ikke klarer å fortsatt gjøre en god jobb. Vil det å være utbrent på noen måte rettferdiggjøre eller unnskyld personens manglende omsorgsevne i denne situasjonen? Slote hevder at såfremt det er første gang helsearbeideren opplever dette problemet, vil hun ikke kunne klandres fordi hun ennå ikke har fått den nødvendige erfaringen hun trenger for å balansere omsorgsyttelsen på en mer hensiktsmessig måte. Det er ikke helsearbeiderens manglende omsorgsevne som er det kritikkverdige i situasjonen, mener han. Det som vil anses som umoralsk vil være hvis vedkommende ikke tok lærdom av sine

⁸⁸ Kant har et tilsvarende eksempel når han refererer til en mann som har et formørket sinn. Mannen har mer enn nok med seg selv og er derfor ikke i stand til å føle noen som helst sympati med andre. Likevel vil han, ut fra plikt, kunne hjelpe andre som trenger det. Kant, 2005, 899.

erfaringer og forsøkte å finne en bedre måte å balansere sin omsorgsyttelse på. Det sentrale poenget hos Slote er at såfremt det ikke anses som moralsk kritikkverdig å bli utbrent ved en førstegangs opplevelse, så har vi heller ikke et problem hverken med retning eller fremdrift. Slote avviser dermed at kritikk mot sentimentalisme som hevder at forbindelsen mellom god motivasjon og god handling er tilfeldig og utilstrekkelig, noe han uttrykker slik:

«Our ability to deal with cases of compassion fatigue and negligence in terms of natural motives shows how difficult it is to undermine sentimentalism on the grounds of the unreliable, or merely accidental and intermittent, connection that obtains between the natural motives it favors and actions we intuitively think of as right” (MS, 105).

Slik det fremkommer her, starter Slote med å si at naturlig motivasjon er tilstrekkelig i seg selv for å sikre gode handlinger, og derfor trengs ikke støtte fra regler eller prinsipper. Men etter hvert modererer han sitt syn når han innrømmer at regler og prinsipper i enkelte tilfeller likevel kan være til nytte. For meg blir det her uklart når vi med utgangspunkt i hans følelsesbaserte teori kan vite *når* naturlig motivasjon er tilstrekkelig og *når* vi trenger støtte fra regler og prinsipper. For å kunne vurdere dette trenger vi etter min oppfatning evne til å resonnerer og bruke fornuft, eller praktisk visdom som er så sentralt innenfor dydsetikk. Dette gir ikke Slote’s teori mye rom for, og han argumenterer etter min oppfatning ikke overbevisende på dette punktet.

4.8 Sentimentalisme kritisert for å være partisk og paternalistisk

Som jeg har vist til tidligere, hevder Slote på linje med Hume⁸⁹ at vi har et spesielt moralsk ansvar for våre nære og kjære fremfor fremmede eller mennesker langt borte. Hele poenget med empati er at den er partisk, sier Slote, og han legger til: «..and our metaethical account of morality in terms of empathy therefore justifies and *grounds* a partialistic conception of the morality of individual action..” (MS, 107).

Hva ligger i begrepene ’respekt’ og ’omsorg for andres velferd’, og hvordan kan man forklare dette i sentimentalistiske termer? Slote viser til hvordan vi tradisjonelt tenker omkring disse begrepene ved å si følgende:

⁸⁹ Hume, 2005, 770.

«The notion of caring about or concern for (the welfare of) others is widely regarded as different from that of respect. The former is seen as focusing on human (or animal) welfare or well-being; the latter seems to invoke or involve some other (distinctive) aspect of human beings” (MS, 108-109).⁹⁰

Utilitarister har ifølge Slote en velferdsorientert tilnærming. Men slik Slote ser det, er respekt noe mer, noe som går ut over bare omsorg for andres velferd. (MS, 109). Slote ønsker derfor å forsvare en relasjonell oppfatning av autonomi som er grunnlagt i omsorgsetikk og sentimentalisme (MS, 110).

Vi har ifølge Slote mange eksempler på at hensynet til omsorg for andres velferd står i sterk kontrast til hensynet om å vise respekt. Dette ser vi for eksempel ved ulike former for paternalisme, hevder han (MS, 110). Det handler i korthet om en asymmetrisk relasjon hvor noen handler på vegne av andre ut fra begrunnelsen om at det er til vedkommende eget beste. Dette kan være et uttrykk for en manglende respekt for den andres autonomi i betydningen manglende respekt for vedkommendes evne til å ta egne beslutninger og handle på egne vegne. Men det behøver ikke være slik, sier Slote, og viser til et eksempel hvor foreldre tar et motvillig og sykt barn til legen fordi dette er nødvendig for at barnet kan bli friskt. Når paternalisme utvises på denne måten, vil det ikke være moralsk klanderverdig, mener han, og legger til at den avgjørende forskjellen kan relateres til empati. Slote forklarer dette poenget slik:

«There is a lack of empathy in cases where a putative concern for well-being is accompanied by a failure of respect, and if we enrich the notion of caring to make it include empathy, then the ethics of caring will be in a position to account for respect” (MS, 110).

Det er altså mangel på empati når man hevder å ha omsorg for andre, men ikke samtidig utviser respekt. For å illustrere sitt poeng, viser Slote til et eksempel med foreldre som kan ha et svakt selv, og som derfor forsøker å leve sitt liv gjennom barna. De kan bli overinvolverte og har problemer med å skille mellom egen og barnas behov. Disse foreldrene viser ikke respekt for barna slik barna er, sier Slote, og legger til at man viser respekt overfor noen bare hvis man kan utvise hensiktsmessig *empatisk* omsorg for dem. Moral som er grunnlagt i empatisk omsorg krever at man respekterer andres autonomi og ikke bare er opptatt av deres velferd, hevder han (MS, 111).

⁹⁰ Skillet mellom ‘respekt’ og ‘omsorg’ kan illustreres gjennom et eksempel hvor du synes det er dumt at en god venn av deg røyker. Du kan likevel vise respekt for din venns autonomi ved å sette parentes rundt dine egne tanker om hvor dumt du synes dette er og la ham fortsette å røyke. Men hvis du vil være omsorgsfull overfor din venn, vil du kanskje forsøke å overtale og hjelpe ham slik at han klarer å stumpe røyken.

Slote viser hvordan denne formen for tenkning kan anvendes i et større perspektiv på det politiske og samfunnsmessige nivået. Vi har gjennom historien sett flere uheldige eksempler på paternalisme hvor for eksempel samfunn urettmessig har nektet enkelte mennesker religiøs frihet slik som for eksempel under inkvisisjonen. Bruk av tortur og makt ble ansett som nødvendig for å sikre stabilitet for samfunnet og få menneskene bort fra vranglære – gjort «av hensyn til deres eget beste». Dette er uttrykk for en forferdelig form for paternalisme, hevder Slote. Han viser til at mange mener denne formen for paternalisme har sitt utspring i følelser, noe Slote ikke er enig i. Han hevder at de som forfølger andre snarere viser en manglende evne til omsorg for andres velferd, og de er heller ikke i stand til å se saken fra offerets side. Dette poenget utdyper han slik:

«In that case, religious intolerance involves a morally criticizable lack of respect for others that can be understood in terms of an ethics of empathic caring. One needn't go beyond sentimentalism and the sentiments in order to say what is disrespectful, wrong, and unjust about the denial of religious liberty or autonomy» (MS, 113).

Slote viser til hvordan feminister og omsorgsetikere har erstattet den tradisjonelle, atomistiske betydningen av autonomibegrepet og utviklet sitt eget begrep 'relasjonell autonomi'. Slote deler mye av denne begrepsforståelsen, men ønsker samtidig å se autonomi i lys av sentimentalistisk omsorgsetikk. Slik han ser det, vil respekt for autonomi derfor være det som empatiske foreldre viser overfor sine barn og hva de overinvolverte foreldrene ser ut til å mangle. Han utdyper dette slik:

«...parents whose empathy with the growing child allows them to care about and encourage the child's maturing aspiration and individuality are showing respect for the child, and such empathy and respect make it more likely that the child *will* grow into an adult who thinks and decides things autonomously» (MS, 115).

Paternalistiske holdninger kan forekomme på ulike måter, og kommer for eksempel til uttrykk der hvor tradisjonelle kjønnsrollemønstre forventes å etterkommes. Med referanse til Carol Gilligan viser Slote til at mange patriarkalske samfunn ikke tar jenters ambisjoner og drømmer på alvor men snarere betrakter dem som 'feil' eller 'misforståelser'. Kjernen i dette handler om manglende utvist empati, mener Slote.

Omsorgsetikk blir ofte kritisert, særlig fra feministisk hold, for å oppmuntre til uselvishet, altruisme. Denne kritikk er kanskje berettiget for noen former omsorgsetikk, sier Slote, men peker samtidig på følgende viktige poeng:

«But a care ethics that is centered around the idea of empathy gives us the tools to make *moral criticisms* of the patriarchal (or other) attitudes and behaviors that have caused many women to value and/or exemplify self-denial and selflessness. This is the very opposite of an encouragement to self-denial and selflessness and is certainly in keeping with feminist ideals and goals» (MS, 116).

Slote viser til Annette Baier som hevder at vi alle i utgangspunktet er andre-personer før vi danner et selv : «...that we have to be a ‘you’ for some nurturing other before we can be an ‘I’ for ourselves»⁹¹. Slote mener at vi på denne bakgrunn kan utlede at autonomi er en kausal relasjon, og han konkluderer med å si følgende: «...it is by being initially *treated well as second persons* that we become likely or more likely to *do well as first persons*» (MS, 118). Det sentrale poenget Slote vil ha frem, er at autonomi må relateres til begreper som respekt, empati og omsorg. På dette området argumenterer Slote etter min oppfatning godt og han har mange gode poeng.

4. 9 Sosial rettferdighet forstått gjennom sentimentalistiske omsorgs-termer

Slote viser til Carol Gilligan og boken *In a Different Voice* som utkom i 1982. Her legger Gilligan frem resultatene fra egen forskning som blant annet viser at to ulike perspektiver kan ligge til grunn i våre moralske vurderinger⁹². Man kan enten legge et rettferdighetsperspektiv til grunn hvor man tar utgangspunkt i abstrakte og generelle prinsipper og regler. Aktørene oppfatter seg i all hovedsak som uavhengig av andre, og moralske problemer anses ofte som å være en konflikt mellom egne og andres interesser. For å løse konfliktene, støtter man seg gjerne til regler, prinsipper eller utformede standarder. Alternativt kan man ha et omsorgsperspektiv som premiss, og da vil de mellommenneskelige relasjonene være helt sentrale. Man anser seg som tett forbundet med andre, og det legges vekt på å se andre i deres situasjon, det kontekstuelle har stor plass og man responderer på andres behov.

Slik Slote ser det, kan sosial rettferdighet helt og fullt forstås i omsorgsetiske termer, ikke bare på det individuelle nivået, men også i et større perspektiv, sosialt, internasjonalt og globalt. Omsorgsetikk blir på individnivå vurdert på bakgrunn av en persons handlinger og

⁹¹ Slote refererer til Baiers tekst i fotnote 19 s 117: “«Cartesian Persons,» in her *Postures of the Mind: Essays on Mind And Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985) 84ff.”

⁹² Jeg har i det følgende tatt utgangspunkt i Tove Pettersens redegjørelse slik den fremkommer i *Filosofiens annet kjønn*. Pettersen, 2011, 124.

hvordan disse uttrykker empatisk omsorg overfor andre. På tilsvarende måte kan vi vurdere et samfunn, hevder Slote, og forklarer dette slik:

«But the laws, institutions, and customs of a given society are like the actions of that society, for they reflect or express the motives (and beliefs) of the social group (or subgroups) in something like the way that individual actions reflect or express an agent's motives (and beliefs), though in a more enduring manner that seems appropriate to the way societies typically outlast the individual agents in them. So a sentimentalist ethics of empathic caring can say that institutions and laws, as well as social customs and practices, are just if they reflect empathically caring motivation on the part of (enough of) those responsible for originating and maintaining them" (*MS*, 125).

Vi ser at empati er selve kriteriet for å vurdere hvorvidt et individ eller et samfunn fremstår som rettferdig. Slote bringer dette poenget inn i diskusjonen rundt rettferdighet i fordeling av goder som makt, ressurser og rettigheter. All urett knyttet til disse forholdene kan relateres til omsorgsetiske begreper, hevder han, fordi urettferdig fordeling av disse godene viser elitens og de ressurssterkes grådighet og egoistisk fremferd som har til formål å opprettholde eksisterende privilegier og posisjoner. Og han legger til:

«This constitutes far less empathic concern for (the welfare of) one's compatriots than would be reflected in a fully developed capacity for empathy with others, and so our approach will deem such a situation (politically) unjust" (*MS*, 128).

Det er samtidig et uttrykk for økonomisk urettferdighet når et samfunn ikke har noen form for økonomisk sikkerhetsnett for handicappede, fattige og arbeidsledige, hevder han og legger til:

«Considerations of marginal utility offers us, in fact, a very good moral reason for preferring and instituting the kind of progressive taxation on the rich and those with high incomes that makes for greater economic equality within society as a whole" (*MS*, 129).

Slote hevder med dette at vi med utgangspunkt i empati overfor de dårligst stilte har et grunnlag for å gå inn for omfordeling av ressurser gjennom en progressiv skattepolitikk. Han kommer med et tydelig normativt budskap når han hevder at det er en forutsetning at lover og regler gjenspeiler en form for sosial medfølelse for at et samfunn kan fremstå som rettferdige ut fra et omsorgsetisk perspektiv (*MS*, 132).

Når vi tenker i et større, globalt perspektiv omkring rettferdighet, hva er da det viktigste, spør Slote. Er det intensjonene og motivene for handlingen eller konsekvensene? Slik Slote ser det, er ikke konsekvensene av en handling selve kriteriet for hvorvidt denne fremstår som rettferdig. Han kritiseres på dette punktet av Daniel Engster som mener at reelle,

gode resultater eller konsekvenser er nødvendig for at vi kan si at genuin og moralsk omsorg har blitt vist. Slote hevder på sin side at noen kan ha de beste intensjoner men likevel på ulike måter feile når det kommer til handling. Her ser vi at Slote kommer inn på viktigheten av flaks, moral luck. Dette er viktig fordi forhold utenfor vår kontroll er med på å påvirke våre handlinger. En sentimentalistisk omsorgsetikk vil ifølge ham kunne ta hensyn til dette. Han viser til at hvis du virkelig bryr deg om noen og ønsker å fremme dennes velferd, så forsøker du også å sette deg inn i hele situasjonen slik at du har best mulig sjanse for å lykkes med det du vil gjøre. En omsorgsfull person må derfor være opptatt av resultatet og må ta i bruk alle midler for å sikre at han oppnår det som er intensjonen (*MS*, 133-134). For å illustrere sitt poeng, viser han til ulike måter man kan gi økonomisk bistand til andre land på. For at hjelpen skal bli mest mulig effektiv, er det nødvendig å gi riktig hjelp på riktig måte. Hvis man ikke setter seg godt nok inn i hva dette innebærer, og bistanden derfor ikke kan anses gitt i henhold til intensjonen, så vil dette være moralsk klanderverdig. Men hva med de tilfeller hvor et land eller organisasjon har intensjon om gi bistand, og samtidig møter på problemer som de ikke hadde noen forutsetninger for å forutse? Vil det være moralsk klanderverdig i og med at de gode resultatene uteble? Slote hevder at Engster vil mene dette, men ifølge Slote blir konsekvensene i dette tilfellet tillagt for stor vekt, noe han utdyper på denne måten:

«Intuitively, I think that most of us wouldn't blame or even morally criticize a government or agency that ran into unanticipated factors in its efforts, say, to provide famine relief or developmental assistance and that at least initially, therefore, was unable to produce good results and even perhaps produce unfortunate ones. Most of us, for example, wouldn't see such (initial) failure as an instance or example of *injustice* or *immorality*» (*MS*, 135).

Det sentrale er ifølge Slote heller hva de gjør med den nye kunnskapen de har fått. Målet må være å ta lærdom av hva som gikk feil slik at man unngår at dette gjentar seg:

«We sometimes can't plausibly, and in moral terms, criticize those who initially fail to provide the help they want to provide, but we can criticize them if they don't seek to learn from their mistakes and if they don't redouble their efforts to provide assistance» (*MS*, 135)⁹³.

Slote er derfor ikke enig med Engster om det sterke fokuset på viktigheten av oppnådde resultater, og tror heller ikke at fokus på motivasjonen nødvendigvis leder til forventede resultater. Tvert imot, sier han, vil en omsorgsetisk tilnærming være godt egnet for å håndtere

⁹³ Her ser vi en tydelig parallell til den moralske vurderingen av omsorgsarbeideren som opplever å bli utbrent for første gang. Vedkommende har ennå ikke lært å budsjettere sine krefter og kan derfor ikke klandres. Men personen må forsikre seg om å ta lærdom av sin erfaring slik at denne situasjonen ikke oppstår igjen, noe som i så fall ville vært klanderverdig.

den komplekse og subtile forståelsen de fleste av oss har om forbindelsen mellom moral, motivasjon og konsekvenser (*MS*, 135). Slote mener derfor at hans teori har et stort potensiale. Perspektivet kan strekkes ut over individnivå til å gjelde hele det globale samfunn hvor omsorgsetikken ifølge ham vil kunne gi svar på spørsmål blant annet knyttet til sosial rettferdighet og økonomisk omfordeling (*MS*, 137).

5 Sammenligning av Hursthouse og Slote

Jeg har så langt redegjort for to retninger innenfor dydsetikk. Vi har sett at Hursthouse's teori med sin sterke forankring i Aristoteles, inneholder mange av de elementene vi vanligvis forbinder med dydsetikk. Slote's teori fremstår derimot som en mye mer moderat versjon av dydsetikk.

I denne delen vil jeg diskutere hva Hursthouse og Slote har til felles og samtidig se på hva som er forskjellig i dere teorier. Jeg vil vise til kritiske innvendinger på flere nivåer. Vi har sett at dydsetikk generelt kritiseres for å ha utfordringer knyttet til: 1) rettferdiggjøring, 2) universalitet, 3) appliserbarhet og 4) utfordringer knyttet til å vurdere handlingers moralske status. Men som vi har sett, er det også flere innvendinger av mer spesifikk karakter knyttet til henholdsvis Hursthouse' og Slote's respektive teorier. Noe av kritikken er blitt redegjort for underveis. Nå skal jeg oppsummere og forsøke å se de store linjene. På hvilke områder er Hursthouse og Slote enige, og hvor ligger de største forskjellene i deres posisjoner? Og i hvilken grad fremstår deres respektive teorier som overbevisende og troverdige?

5.1 Felles oppfatning om at fokus er på aktør fremfor handling

Innledningsvis vil jeg peke på at både Hursthouse og Slote har fokus rettet mot aktøren fremfor handling og konsekvenser, om enn med noe ulik begrunnelse. De deler oppfatningen om at moral dreier seg om samhandling mennesker i mellom. De uttrykker, både eksplisitt og implisitt, at mennesket forstås i lys av fellesskapet, og det å være en del av et fellesskap er en viktig forutsetning for å kunne leve et godt liv. Dette står som nevnt i kontrast til hva for eksempel Hobbes ville mene da han ser mennesket som isolert, selvstendig og alenestående. I og med at de begge tillegger det relasjonelle aspektet såpass stor betydning, imøtekommer de etter min vurdering også langt på vei noe av innvendingen som går på at dydsetikk lett blir for selvsentrert.

Når det gjelder Hursthouse's aktørfokus, er hun opptatt av hvordan aktøren kan utvikle dydene, handle i tråd med disse og derved kunne oppnå et godt liv. Den begrepsmessige forbindelsen mellom dyd, handling og *eudaimonia* er svært sentral. Som vi så i del 3.4, mener

hun det er en fordel og ikke en ulempe at dydsetikk har fokus på aktør fremfor handling. Dydsetikk gir dermed rom for følelser som anger, skyld og dårlig samvittighet, noe som gjør at dydsetikk ifølge henne derfor fremstår som mer nyansert og har et bredere anvendelsesområde enn andre etiske teorier.

Slote har også fokus på aktøren og karaktertrekk, men har et noe annet utgangspunkt. Som vi så, har Slote en teori om *moralske vurderinger*, og det sentrale poenget for ham dreier seg om hvordan avgjøre hva som er moralsk riktig og godt. Denne vurderingen skjer gjennom en kausal mekanisme i form av approval/disapproval (godkjenning/fordømmelse) som danner utgangspunkt for vår moralske vurdering. Og det er i denne sammenhengen at aktøren blir sentral. Vi så i 4.4. at Slote opererer med to ulike former for empati som begge inngår i moralske vurderinger. Første-ordens empati er det som aktøren føler overfor en som for eksempel lider, og denne følelsen vil igjen påvirke aktøren til å handle, for eksempel å hjelpe den trengende. Samtidig vil en andre-ordens empati inntreffe hos en observatør som ser aktøren handle, og det er denne andre-ordens empatien som danner grunnlag for den moralske vurderingen. Hos Slote er det tilskueren som er den moralske dommeren, og aktørens rolle (og karaktertrekk) inngår derved som en del av en prosess hvor flere parter tar del.

5.2 De er enige om viktigheten av moralsk utvikling

Vi har sett at både Hursthouse og Slote er opptatt av viktigheten av moralsk utvikling. Dyd er ifølge dem knyttet opp mot vår natur, noe jeg vil komme nærmere tilbake til i 5.7. De deler oppfatning om at dydene på sett og vis må aktiveres, utvikles og foredles. De er også enige om at mye av vår læring skjer gjennom imitasjon hvor gode rollemodeller er viktig. Gjennom ulike praksis trener vi på å utvikle våre evner. Hos Slote dreier den moralske utviklingen seg i stor grad om en form for tilvenning, habituering, hvor vi øver opp en form for sensitivitet for det som skjer rundt oss. Han nevner særlig viktigheten av å øve opp evnene til å kunne se en sak fra flere sider. Min innvending til dette er at for å være i stand til å innta ulike perspektiver, trenger vi også i stor grad rasjonalitet, noe det ikke ser ut til at Slote gir rom for. Hursthouse har på mange måter en mye mer omfattende teori enn Slote, også på dette området. Vi må ifølge henne helt fra vi er små lære å glede oss over de riktige tingene. Moralsk utvikling handler i stor grad om forståelse, å kunne vite hvorfor dyder er viktig, og derigjennom kunne handle på bakgrunn av denne kunnskapen. Hun ser vår moralske utvikling

som en stadig pågående prosess hvor aktøren hele tiden må tilstrebe å bli bedre som menneske. Man må ha et langsiktig perspektiv og se ut over de enkelte handlingsøyeblikk. Moralsk utvikling handler ifølge henne i stor grad om stadig å foredle våre karaktertrekk. Når dyder og laster er tilegnet, så er de også sterkt forankret i vår karakter fordi dydene involverer så mye mer av en personlighet enn bare en tendens til å handle på en bestemt måte.

5.3 Enighet om at etisk ståsted ikke er fra et eksternt, nøytralt utgangspunkt

Vi så i 3.6 at dydsetikk er opptatt av *om* og i tilfelle *hvordan* vi kan foreta etiske vurderinger på et objektivt grunnlag. På dette området er Hursthouse og Slote langt på vei enige. Hursthouse mener vurderingene kan være objektive såfremt vi tar utgangspunkt i at valideringen skjer innenfra et allerede etablert etisk ståsted, og ikke fra et eksternt, 'nøytralt' utgangspunkt. Hun viser til analogien med sjømannen som må bygge om skipet sitt når det ligger ute i åpent hav. Poenget hennes er at vi er situert, og vi har ikke mulighet til å koble oss bort fra vår situasjon. Derfor kan vi heller ikke foreta vurderinger på helt objektivt, nøytralt grunnlag. Som vi så, nyanserer hun dette poenget ved å si at når *jeg* på et naturalistisk grunnlag, innefra *mitt* etiske ståsted vurderer ulike dyder, så er det *min* egen oppfatning av dydene jeg gransker. De konklusjoner jeg kommer frem til vil ikke nødvendigvis gjelde for alle andre. Hver situasjon og kontekst må vurderes for seg. Som nevnt hevder Aristoteles at etikk ikke er et område for noe universelt, noe evig. Det er et område for praksis hvor vi må orientere oss i en virkelighet med variasjoner, et synpunkt som for øvrig Hursthouse også deler. Hun er derfor ikke enig med dem som argumenterer for at universalitet er et nødvendig premiss for etisk teori. Det kommer likevel noe universelt inn i hennes teori når hun legger til grunn at vi alle søker etter det gode liv, og hva vi legger i dette vil ifølge henne også ha noe universelt ved seg. Vurderinger skjer altså fra et allerede etablert etisk ståsted, de er dermed hverken nøytrale og vitenskapelige. Men det hindrer oss likevel ikke i å kunne foreta en kritisk vurdering av våre etiske oppfatninger. Etiske oppfatninger kan ifølge Hursthouse hele tiden vurderes og endres, og på den måten forblir de ikke bare gjentakelser av allerede etablerte oppfatninger.

Slote artikulere noe av samme poenget i innledningen av *MS*. Her snakker han om at et viktig forhold ofte blir ignorert, nemlig hvordan noe oppfattes eller forstås, «from a standpoint *within* moral theory and theorizing» (*MS*, viii). Mye av årsaken til at dette ofte

utelates, ligger ifølge ham i at vi intuitivt tenker oss at moralske utsagn nødvendigvis har objektive, gyldige svar. Så langt ser det ut til at Hursthouse og Slote er enige om at vårt etiske ståsted er innenfra. Langt på vei kommer de derved kritikk om utfordring knyttet til universalitet i møte.

5.4 Enige om at dydsetikk har tilstrekkelige retningslinjer når det er ønskelig

Vi så at dydsetikk kritiseres for å ha utfordringer knyttet til appliserbarhet. Kritikken går på at dydsetikk sier lite om hva man bør gjøre når man står overfor moralske dilemmaer. Etter min vurdering, rammes ikke Hursthouse av denne kritikken. Som vi så i del 3.4, har hun en grundig og detaljert gjennomgang av hvordan dydsetikk kan anvendes på henholdsvis løsbare, uløselige og tragiske dilemmaer. Hun gjør imidlertid et poeng av at det i enkelte situasjoner er ønskelig at dydsetikk *ikke* gir konkret handlingsveiledning. Det er tvert i mot en fordel at den åpner opp for at to personer, stilt overfor samme dilemma, kan velge helt ulike handlinger og likevel anses for å ha handlet 'godt'. Dette henger som vi så sammen med at referansen til min standard, mine idealer og dermed også mine begreper om hva som har verdi for meg, utgjør en essensiell og ikke tilfeldig egenskap ved min moralske overveielse.

Vi så også at Slote i detalj beskriver selve prosessen som skjer når vi med utgangspunkt i vår evne til å føle empati feller moralske dommer. Han hevder samtidig at hans teori kan anvendes i et videre perspektiv. Sosial rettferdighet kan ifølge ham helt og fullt forstås i omsorgsetiske termer, ikke bare på det individuelle nivået, men også i et større perspektiv, sosialt og globalt. Man kan være enig eller uenig med *innholdet* av teorien hans. Men slik jeg ser det, gjør han et solid forsøk på vise hvordan teorien etter hans vurdering kan anvendes også i en større sammenheng. På denne bakgrunnen mener jeg derfor at hverken Hursthouse eller Slote rammes i noen særlig grad av kritikk om utfordringer knyttet til appliserbarhet.

Som vi har sett, har Hursthouse og Slote mye til felles. Mens kanskje ennå flere forhold skiller deres posisjoner fra hverandre, og jeg skal i det følgende redegjøre for noen av disse. Forskjellene kommer etter min vurdering særlig til uttrykk gjennom forskjellige syn knyttet til forholdet mellom fornuft og følelser. De har ulike oppfatninger om begrepet 'dyd', og har en ulik tilnærming til etisk naturalisme.

5.5 Forskjellig syn på forholdet mellom fornuft og følelser

En av de viktigste forskjellene mellom Hursthouse og Slote er etter min oppfatning knyttet til deres ulike syn på forholdet mellom fornuft og følelser. I del 3 viste jeg til spesielt to viktige poeng som Hursthouse bringer videre fra Aristoteles. Den første distinksjonen er mellom å handle ut fra fornuft og å handle ut fra tilbøyelighet eller lyst. Denne distinksjonen er sentral fordi den viser at voksne, anstendige mennesker handler ut fra fornuft, noe som skiller deres handlinger fra barns og dyrs. Samtidig er det også en forskjell mellom rasjonelt å ønske noe, slik som voksne gjør, og det å la seg styre av rene lidenskaper og lyster, slik vi ser hos barn og dyr. Innenfor den moralske sfæren er det med andre ord et skille mellom å være mentalt som et barn eller mentalt som en voksen, og dette skillet ønsker Hursthouse å ta hensyn til. Som vi så i 3.2.4, handler den andre distinksjonen om at våre handlinger er *både* rasjonelle og ikke-rasjonelle, det ene utelukker ikke det andre.

Når Hursthouse spør: Hvordan kan vi evaluere hva som ligger i å være ‘god som mennesket’?, så har vi sett at hun relaterer dette til hva som mennesket *gjør* eller *er*. Det er ifølge henne ulike aspekter som viser vår etiske karakter, og vår rasjonalitet er et av dem. Rasjonalitet er ifølge henne den transformerende faktoren for mennesket. Vi så i 3.5 at følelsene har en svært sentral plass i hennes teori. Hun legger særlig vekt på at hennes teori gjør plass for følelser som skyld, anger og dårlig samvittighet. Disse bidrar til at vi har mulighet til å korrigere oss selv og vår atferd. Dydsetikk fremstår derfor som mer nyansert og har et bredere anvendelsesområde enn de andre etiske teoriene, hevder hun. Her finner jeg grunn til å peke på denne typen reflekterende følelser som hun legger til grunn ikke inngår i Slote’s teori. Slik jeg leser Slote, er hans syn på følelser mye mer snevert enn det vi ser hos Hursthouse.

For Hursthouse er dydene og lastene disposisjoner, ikke bare til å handle ut fra, men også til å *føle* emosjoner, som *reaksjoner* så vel som impulser for å handle. Og hun poengterer at det å ha bestemte følelser ved bestemte anledninger har en iboende moralsk verdi og kan ifølge henne være en manifestasjon av dyd (OVE, 108). Og her kommer som nevnt det *kognitive* elementet inn. Vi så at det å føle de riktige følelsene i riktig mengde til riktig tid, rettet mot riktig person, ikke er mulig uten bruk av rasjonalitet. Følelser innehar derfor både en rasjonell og en ikke-rasjonell del, og Hursthouse mener vi trenger begge deler. På dette området anses Hursthouse, på linje med Aristoteles, som å være kognitivist.

Slote deler ikke dette synet. Hans teori er inspirert av Humes etikk som blir karakterisert ved at den vil utvide følelsenes rekkevidde, eller snarere å snevre inn tankens. Vi husker at Slote har en kausal teori om hvordan vi feller moralske dommer på bakgrunn av empatiske varme eller kalde følelser. Følelsene han snakker om her, er umiddelbare, ureflekterte, de forekommer nærmest som en refleks, og innehar således ikke noe kognitivt element ved seg. Akkurat som Hume er også Slote non-kognitivist. Som vi så i del 4.1, mener Hume at fornuften har å gjøre med de faktiske, deskriptive forhold i verden. Fornuften er desinteressert, nøytral og kan ikke i seg selv sette i gang et ønske om å handle på en bestemt måte. Det som derimot motiverer til handling, er en følelse eller interesse – noe som gir utsikt til behag eller ubehag.

Hursthouse diskuterer disse ulike tilnærmingene til synet på følelser i *On Virtue Ethics* hvor hun blant annet sier følgende:

«When we recall that the agent with Humean benevolence, and children with natural virtue, notably fail to feel emotions correctly on every occasion, we are in a position to see that virtue is not merely a matter of being disposed to act well with a few dispositions to feel ‘nice’, sympathetic (or perhaps empathetic) reactions thrown in to make up the full weight.”

“...so the claim that full virtue involves feeling emotions correctly makes it clear that this would not be possible (in general) without the influence of reason” (*OVE*, 109).

Vi så også at Hursthouse og Slote har forskjellig syn på motivasjon, hva det er som får oss til å handle. Hursthouse refererer til at Hume går ut fra at vi har ett prinsipp for handling, *desire*, hvor han mener vi handler ut fra lyst og lidenskap, på linje med dyr. Dette står i kontrast til aristotelisk tekning som hevder vi handler ut fra to prinsipper. En del som vi har til felles med barn og dyr, *desire*, og en del som mennesket har i kraft av vår rasjonalitet, *logos* i form av å kunne gjøre valg, *prohairesis*. Det sentrale poenget for Hursthouse, er at når vi handler ut fra rasjonalitet og kan ta valg, skjer dette ut fra et fastlagt, stabilt karaktermønster, og handlingen skjer fordi vi mener det er riktig. Dette står i sterk kontrast til å motiveres ut fra lyst og lidenskap. Hun utdyper dette poenget slik:

«So full virtue, which can be possessed only by adults, cannot be a child’s natural virtue with reason, in the form of practical wisdom simply added on. It is only with respect to the doings of children, brutes, and the weak-willed (and perhaps occasional, uncharacteristic, impulsive doing of virtuous adults) that it makes sense to say that they act (in the broad sense) ‘from inclination’” (*OVE*, 106-107).

Jeg har flere steder i oppgaven vært kritisk til at Slote tillegger de ureflekterte følelsene såpass stor betydning. Mine innvendinger har gått på at følelser kan være ustabile, påvirkelige, forekomme i ulike grader og være ulikt fordelt. Slik jeg oppfatter Slote, fokuserer han ensidig på det fenomenologiske som skjer i oss. Han snakker om en kroppslig reaksjon vi får på bakgrunn av noe vi observerer. Det vil medføre at det som følelsene er en manifestasjon på, blir tillagt liten eller ingen vekt. Hans teori om følelser blir slik jeg ser det derfor svært snever.

Jeg vil i det følgende utdype denne kritikken ytterligere ved å vise til at flere moralfilosofer stiller seg kritisk til at *spontane* følelser skal utgjøre grunnlaget for moralske vurderinger. Tove Pettersen er blant disse, og hun diskuterer dette temaet blant annet i «Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care». Her viser hun til at umiddelbare følelser og spontanitet i form av ureflekterte reaksjoner kan ha flere uheldige konsekvenser. Dette fordi denne type følelser er både selektive, lunefulle og ustabile. Vi kan for eksempel føle omsorg for enkelte grupper (nasjoner, etnisiteter) og ikke for andre. Våre omsorgsfulle følelser kan variere alt avhengig av hvordan vi selv har det, noen dager har vi mye av det, andre dager lite. Vi har dessuten ulike evner til medfølelse med andre, sier Pettersen, og legger til:

“This was precisely what led Kant to dismiss spontaneous goodwill as an ethically exemplary motive for good action, for in that case good deeds would only be performed as long as one “feels like it”. On a day we do not feel anything special, or perhaps sense disgust rather than pity, we withhold care”⁹⁴.

Flere feministiske filosofer har ifølge Pettersen vist at det er andre måter å forstå følelser på. De kan for eksempel ses som disposisjoner som bevisst kan utvikles til å bli mer stabile karaktertrekk. Dette er ifølge Pettersen en oppfatning som vi ser blant annet hos Virginia Held og Rosalind Hursthouse. Og når vi legger dette til grunn for vår forståelse, ser vi at følelser rettet mot andre ikke er å forstå som impulsive, partiske eller ustabile. De kan også ses på som innbyrdes forbundet med fornuft⁹⁵.

Jeg er enig med Pettersen i denne kritikken. Slote's ensidige vektlegging av ureflekterte følelser fremstår for meg som et for spinkelt, ensidig og for snevert grunnlag til å bygge en moral teori ut fra. Jeg deler oppfatningen om at følelser kan forstås på andre måter, som disposisjoner som kan utvikles til å bli mer stabile karaktertrekk. En slik forståelse av

⁹⁴ Pettersen, 2001, 7.

⁹⁵ Pettersen, 2001, 7.

følelsesbegrepet rommer etter mitt syn mye mer, samtidig som det også gir rom for rasjonalitet.

5.6 Hursthouse og Slote har ulike oppfatninger om hva dyd er

I Hursthouse' teori er dydene svært sentrale. Hun tar som Aristoteles utgangspunkt i at vi alle ønsker å leve gode liv, og dydene er nødvendige betingelser for å kunne oppnå dette. De bidrar til at vi kan realisere vår menneskelige natur, de får oss til å virke på vårt beste. Dydene er en del av det som utgjør *eudaimonia*, og de har således ikke bare instrumentell verdi. Dydene er mer enn bare en tilbøyelighet til å handle på en bestemt måte. Det er karaktertrekk som er nødvendig for å kunne leve gode liv. Det er en måte å være på som innbefatter både holdninger, handlinger ut fra de riktige grunner og samtidig har dyder med følelser å gjøre. Hursthouse ønsker ikke å rangere de ulike dydene i en prioritert rekkefølge. Hvilke dyder som bør gjelde er helt avhengig av situasjon og kontekst, hevder hun. Vi trenger derfor *phronesis*, moralsk visdom, for å kunne avgjøre for hver situasjon hva som er det rette å gjøre, avveie hvilke dyder som bør gjelde og hvilke hensyn som bør tas.

Som vi så, er det hos Hursthouse en begrepsmessig forbindelse mellom dyd, riktig handling og det gode livet. Når hun knytter dyd opp til tanken om det gode liv, får hennes teori en teleologisk vinkling. Svaret på hva som er en riktig handling følger av hva slags menneske man ønsker å være, hva som er i tråd med ens oppfatning av hva som er verdifullt, hva man anser som å være det gode liv. Dette synet står i skarp kontrast til en ikke-teleologisk vinkling hvor man ser dyd som noe verdifullt i seg selv.

Slote er representant for sistnevnte oppfatning. Han argumenterer for at vi verdsetter bestemte karaktertrekk ut fra deres iboende verdi, og ikke på bakgrunn av at de kan bidra til å oppnå noe annet. Dyd kan derfor ikke ifølge ham forklares ved å vise til at den bidrar til aktørens gode liv. Som vi har sett, har Slote en teori om hvordan vi feller moralske dommer. Han er opptatt av hvordan vi kan avgjøre hva som er riktig og godt, galt eller dårlig. Det er i denne sammenhengen at dyd kommer inn. Han hevder at når vi skal foreta moralske vurderinger, så skjer dette på bakgrunn av vår evne til å føle empati. Dyd manifesteres for ham i et grunnleggende sentiment, en følelse. Evnen til å føle empati ligger i vår menneskelige natur, sier han, og denne følelsen danner grunnlag for hvordan vi feller moralske dommer.

Når man ser dyd som noe verdifullt i seg selv, får man ifølge Daniel Statman problemer når man skal rettferdiggjøre hva som er dyd. Slote's ikke-teleologiske teori er ifølge Statman et eksempel på dette. Slik Slote ser det, er ikke dydene bundet opp til et større teoretisk rammeverk, og det blir derfor uklart hvordan vi kan fastsette at noen karaktertrekk er ønskelige mens andre ikke er det, hevder Statman⁹⁶.

Men enkelte vil også hevde at det er problematisk å rettferdiggjøre hva dyd er og hvilke karaktertrekk som er dyder når man, som Hursthouse, har et teleologisk utgangspunkt. For hvis dydsetikk skal knyttes opp mot tanken om det gode liv, 'human flourishing', så trenger vi aller først en objektiv oppfatning om hva det vil si å utfolde seg. Sarah Conly er blant dem som har kritisert nettopp dette. Vi må ifølge henne også kunne vise til på hvilken måte dydene er nødvendige. Og resultatet av hva vi kommer frem til, bør dessuten være i tråd med hva vi vanligvis tenker omkring dyder og laster, hevder hun. En slik oppfatning vil ifølge henne vanskelig fungere, og hun begrunner dette ut fra flere forhold:

«..if we define flourishing in terms of the virtues ('a fully successful human life is defined as a life in which the virtues are exercised'), we simply beg the question in favour of the virtues and provide no real explanation for their values»⁹⁷.

Samtidig vil det ifølge Conly også være problematisk hvis vi forsøker å definere flourishing ut fra en vesentlig funksjon, fordi man vanskelig kan tenke seg at en funksjon alene kan fange inn alle de forhold vi samlet mener utgjør et godt liv. Og tilsvarende vil det være vanskelig hvis vi gir en for generell beskrivelse av flourishing da det blir vanskelig å se hvilke egenskaper som er med på å fremme dette⁹⁸. Conly konkluderer derfor med å si: «Thus, either VE offers no account for the value of the virtues, in which case it lacks any explanatory force, or it tries to account for them in terms of human flourishing, in which case the account is inadequate.»⁹⁹.

Hvordan kan man egentlig forstå 'dyd'? Hursthouse er ikke enig med dem som ser dyd som avgrenset, isolert, som et uavhengig karaktertrekk. Den humane form for 'benevolence' legger en slik forståelse til grunn, hevder hun. For dem er dyd simpelt hen en tendens til å føle omsorg for andre og gjennom dette motiveres til å handle (*OVE*, 154). Hun utdyper dette slik: «What this way of thinking about the virtues omits is the Aristotelian idea

⁹⁶ Statman, 1997, 20

⁹⁷ Statman gjengir Conly slik i *Virtue Ethics*, 1997, 19.

⁹⁸ Statman gjengir Conly slik i *Virtue Ethics*, 1997, 19.

⁹⁹ Statman gjengir Conly slik i *Virtue Ethics*, 1997, 19. Sitatet inneholder to fotnoter som jeg har valgt å utelate her.

that each of the virtues involves practical wisdom, the ability to reason correctly about practical matters” Og hun legger til at denne evnen ikke forekommer i diskrete, uavhengige pakker. (OVE, 154). Av dette ser vi at det er en vesentlig forskjell mellom Hursthouse og Slote når det kommer til spørsmål om hvilke dyder som finnes og hva som er dydenes funksjon. Slote tar utgangspunkt i at vi har en, og det er evnen til å føle empati. Hursthouse mener derimot at vi har mange dyder, hvor evnen til praktisk visdom er sentral for å kunne avgjøre hva som bør gjelde for hver enkelt situasjon.

5.7 Forskjellig tilnærming til etisk naturalisme

Det hevdes ofte at dydsetikk, i motsetning til andre etiske teorier, er naturalistisk. Hva ligger til grunn for en slik oppfatning? Det er ifølge Daniel Statman spesielt fire faktorer som gjerne trekkes frem i denne sammenhengen. For det første plasserer dydsetikk moral «innenfor denne verden». Man påkaller ingen transcendens eller utenomjordiske krefter. For det andre viser man gjerne til at det å inneha dyder er nødvendig for å kunne leve et godt liv, for å kunne realisere vår menneskelige natur på best mulig måte. Et tredje moment som ofte vises til, er at mange anser dydsetikk som naturalistisk fordi den har en nær forbindelse mellom dyd og menneskelig utfoldelse. Forstått slik, er dydsetikk naturalistisk fordi de dydige aktørene, så vel som fellesskapet de inngår i, har nytte og fordel av å leve i henhold til dydene. Det siste og fjerde argumentet man gjerne viser til, handler om vår moralske motivasjon. Vi gjør de riktige tingene «helt naturlig», uten å måtte kjempe med motstridende følelser, tilbøyeligheter – kort sagt uten at det er noen konflikt mellom «‘spirit’ and ‘body’, or ‘reason’ and ‘passion’»¹⁰⁰.

Hursthouse’s teori er etter min oppfatning svært representativ for det vi vanligvis forbinder med dydsetikk. Når etisk naturalisme begrunnes som nevnt over, vil dette derfor stemme godt overens med hvordan hun tenker. Men når det gjelder Slote, har han som vi har sett en mye mer moderat versjon av dydsetikk. Dette medfører at beskrivelsen over, og i særlig grad de tre siste momentene, ikke passer overens med hans teori. Jeg skal i det følgende redegjøre for hvordan de begge likevel argumenterer for etisk naturalisme, og samtidig peke på hva som skiller deres oppfatninger fra hverandre.

Som vi har sett, argumenterer Hursthouse for en naturalisme som ser etikk i lys av den menneskelige natur, i hva som inngår i å være ‘god som menneske’. Vi har sett at hun ser en

¹⁰⁰ Statman, 1997, 15-16

nær forbindelse mellom dyd, handling og det gode liv. Hun redegjør for hva dyd er, og som vi så i del 3, sier hun: «Human beings need the virtues in order to live well, to flourish as human beings, to live a characteristically good, eudaimon, human life». Utgangspunktet hennes er akkurat som hos Aristoteles at vi alle naturlig søker etter 'lykken'. Vi har sett at hva som ligger i begrepet om 'lykke', kan variere. Men dette til tross, vi kan ifølge Hursthouse likevel ha en forestilling om *eudaimonia* som noe i retning av «'true (or real) happiness', or 'the sort of happiness worth having'» (OVE, 10).

Mennesker skiller seg fra dyr fordi vi har rasjonalitet. Og det faktum at vi har fornuft, er avgjørende for hvorvidt vi kan karakteriseres som gode eller dårlige mennesker, hevder hun. Vi er i stand til å reflektere over ulike handlingsalternativer, vi kan foreta valg og bestemme oss for endringer. På denne måten skiller vi oss fra dyr, da de i motsetning til oss er determinerte. Hursthouse hevder at når vi etablerer denne normative oppfatningen om at rasjonalitet er sentralt for vår karakteristiske måte å være på, så har vi ifølge henne ivaretatt selve *strukturen* for en etisk naturalisme. Grunnen til dette er at vi anser menneskene som etisk gode såfremt deres etiske aspekter bidrar til å oppfylle de fire målene som tillegges for et sosialt vesen, ut fra hva som er karakteristisk for arten. Vi anses med andre ord som etisk gode såfremt vi handler i tråd med målene om å sikre vår individuelle overlevelse, bidrar til å videreføre arten, føle den karakteristiske frihet fra smerte og karakteristiske glede, og til sist fungerer godt som sosial gruppe.

På spørsmål om hvordan dyder tilegnes, viser hun til Aristoteles som hevder at vi er naturlig skikket til å tilegne oss dem og til å fullkommengjøre dem gjennom vanen. Hun utdyper dette ved å legge til at dydene kommer til oss på grunn av vår natur som mennesker, på bakgrunn av at vi mennesker er rasjonelle, sosiale vesener.

Vi så at for Hume er moral mer *følt* enn *bedømt*. Slik han ser det, er det en egenskap ved meg som følende objekt som ligger til grunn når jeg feller moralske dommer. Nå vi «ser inn i vårt eget bryst», mener han at vi finner noen grunnleggende, like tilbøyeligheter hos oss alle, noen allmennmenneskelige disposisjoner. Og disse gir opphav til tilnærmet sammenfallende følelsesmessige reaksjoner i oss, hevder han. På tilsvarende måte legger Slote også et premiss om homogenitet i menneskenaturen til grunn. Evnen til å føle empati ligger i vår menneskelige natur, mener han. Og som vi har sett, danner denne følelsen grunnlaget for hele hans moralteori. Slote har etter min oppfatning en mye snevrere form for

etisk naturalisme enn Hursthouse. Også på dette området er hennes teori mye mer detaljert og omfattende.

Avslutning

Som vi har sett, fremstår dydsetikk i dag som en reformulering av gammelt tankegods fra tidligere store moralfilosofar. Vi har sett på to ulike retninger innenfor moderne dydsetikk hvorav den ene er inspirert av Aristoteles, og den andre av Hume.

Michael Slote har en moderat versjon av dydsetikk. Han gjør etter min oppfatning et solid forsøk på å utforme en sentimentalistisk teori på bakgrunn av en følelse, men hans argumentasjon er likevel ikke overbevisende. Hans syn på følelser fremstår for meg som mangelfullt, og jeg følger ham ikke i tanken om at følelsen av empati alene kan danne et godt nok grunnlag å bygge en moralteori ut fra. Slik jeg ser det, står Slote langt fra hva vi tradisjonelt forbinder med dydsetikk. De viktigste grunnene til det er at han kun tar utgangspunkt i at vi har en dyd, evnen til å føle empati. Han har samtidig en ikke-teleologisk vinkling og ser ikke forbindelsen mellom dyd, riktig handling og muligheten til å leve et godt liv. Han har en non-kognitivistisk posisjon hvor det ikke gis rom for bruk av rasjonalitet. Evnen til praktisk visdom, *phronesis*, inngår derfor ikke i hans teori.

Hursthouse har etter min vurdering en mye mer solid forankret posisjon. Hun har en omfattende teori om de ulike dydene. Vi har sett at etikk er et område for praksis, hvor vi må orientere oss i en virkelighet med mange variasjoner. I den sammenhengen må vi ha et våkent blikk for det partikulære, det spesielle for hver situasjon. *Phronesis* er derfor helt avgjørende for å kunne foreta gode vurderinger, et viktig poeng som Slote ser ut til helt å mangle. Jeg deler Hursthouse's syn om at vi trenger *både* følelser og rasjonalitet innenfor vår moralske tenkning.

Jeg vil argumentere for at Hursthouse's dydsetikk langt på vei klarer å møte de generelle kritiske innvendingene jeg har redegjort for her. Hennes teori fremstår slik jeg ser det både som handlingsledende, retningsgivende og virker motiverende. Jeg ser det som en stor fordel at dydsetikk åpner opp for at to personer, stilt overfor samme dilemma, kan velge helt forskjellige handlinger, men likevel anses for å ha handlet 'godt'. Hursthouse argumenterer overbevisende om den begrepsmessige forbindelsen mellom dyd, riktig handling og muligheten for å kunne leve et godt liv. Hun bidrar til å angi en standard, en målestokk for hvordan vi bør leve. Samtidig viser hun at når verdier er integrert og forankret, er de samtidig med på å styre atferd. Det blir derfor meningsfylt og viktig stadig å reflektere

over om vi lever slik som vi burde, om vi bruker tiden vår riktig. Jeg synes Henrik Syse oppsummerer nettopp dette poenget på en god måte når han sier følgende:

«Med dette ser vi at dydsetikken gir en personlig og eksistensiell dimensjon til spørsmålene om rett og galt. For å sette det på spissen handler det om å bygge opp en identitet som skal stå sin prøve den dag man – ved livets slutt – ser tilbake på sitt liv og skal vurdere hvem man har vært og hva man har gjort»¹⁰¹

¹⁰¹ Syse, 2005, 112.

Litteraturliste

- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press Inc., 2011.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press Inc., 1993.
- Aristoteles. *Den nikomakiske etikk*. Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen. Oslo: Bokklubben Dagens Bøker, 1999.
- Aristoteles. «Politics». I *Classics of Moral and Political Theory*, 4 utgave, redigert av Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2005.
- Baron, Marcia W., Philip Pettit og Michael Slote. *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- Berg Eriksen, Trond. «Innledende essay» til *Den nikomakiske etikk*. Av Aristoteles. Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen. Oslo: Bokklubbens Dagens Bøker, 1999.
- Hume, David. «Treatise of Human Nature». I *Classics of Moral and Political Theory*, 4 utgave, redigert av Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2005.
- Hursthouse, Rosalind. *On virtue Ethics*. New York: Oxford University Press Inc., 1999.
- Hursthouse, Rosalind. «Virtue Theory and Abortion». I *Virtue Ethics*, redigert av Daniel Statman. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1997.
- Johansen, Kjell Eyvind og Arne Johan Vetlesen. *Innføring i etikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009.
- Kant, Immanuel. «Grounding for the Metaphysics of Morals». I *Classics of Moral and Political Theory*, 4 utgave, redigert av Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2005.
- Louden, Robert B. «On Some Vices of Virtue Ethics». I *Virtue Ethics*, redigert av Daniel Statman. Washington, D.C.: Georgetown University, 1997.
- Mill, John Stuart. «Utilitarianism». I *Classics of Moral and Political Theory*, 4 utgave, redigert av Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2005.
- Nelkin, Dana K. «Moral Luck». Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008.
[Oppsøkt 24. august 2012] Tilgjengelig på
<http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>
- Næss, Arne. *Filosofiens Historie*, 7 utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.
- Pettersen, Tove. *Comprehending Care. Problems and Possibilities in The Ethics of Care*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2008.

Pettersen, Tove. «Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care». I *Hypatia*, , 2001. [Oppsøkt 3. Juni 2012]. Tilgjengelig på <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1527-2001.2011.01197.x/abstract>

Pettersen, Tove. *Filosofiens annet kjønn*. Oslo: Pax forlag AS, 2011.

Rabbås, Øyvind. «Begrepsavklaringer» i *Den nikomakiske etikk*. Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen. Oslo: Bokklubben Dagens Bøker, 1999.

Slote, Michael. *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press, 1992.

Slote, Michael. *Moral Sentimentalism*. 2010. New York: Oxford University Press, 2010.

Slote, Michael. *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge, 2007.

Smith, Michael. *The Moral Problem*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1994.

Solomon, David. "Internal Objections to Virtue Ethics". I *Virtue Ethics*, redigert av Daniel Statman. Washington, D.C.: Georgetown University, 1997.

Statman, Daniel. "Introduction to Virtue Ethics». I *Virtue Ethics*, redigert av Daniel Statman. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1997.

Syse, Henrik. *Veier til et godt liv – filosofiske tanker om hverdagslivets etikk*. Oslo: H. Aschehoug & Co., 2005.